فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي

تأليف

محمد عطية الفيتوري

المجلد الثاني

منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

فِقهُ العُقوبَة الحدْيَّة في التَّشْريع الجِنائي الإسْلامي

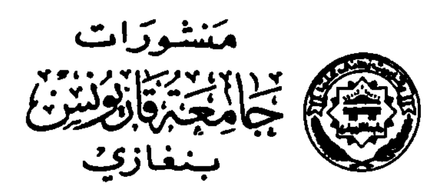
تأليف

محمد عطية الفيتوري

قسم الشريعة ـ كلية القانون

جامعة قار يونس ـ بنغازى

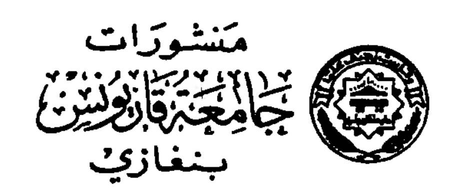
المجلد الثاني


منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

رقم الايداع 3128 / 97

دار الكتب الوطنية - بنغازي

الطبعة الاولى 1998 م .



الإطار الثاني
تطبيق العقوبة وأهدافها



الباب الثالث

تطبيق العقوبة الحدية



توطئـــة

جعلت الشريعة العقوبة الحدية جزاء رادعاً يوقع على كل من يعتدى على جانب الضروريات من مقاصدها، ووضعت له ضوابط تطبيقية معينة راعت فيها بصورة عامة مجردة أحوال الجناة، والظروف التي ارتكبت فيها جرائمهم وأحوال من ستلحقهم آثار العقوبة بعد توقيعها. وقد مزجت بين العدالة المطلقة بين البشر، والرحمة الواسعة بالحياة والأحياء. فإقامة الحد الشرعي الممثل لحق الله الذي لا يقبل الإسقاط:

- يحقق العدالة في مقامها الأسمى.
- وهو رحمة بالجاني:
- لأنه زاجر؛ يزجره عن الوقوع في المعصية مرة أخرى.
- ولأنه جابر؛ يجبر كسره بالمعصية ويعيده إلى الحياة بشراً سوياً جامعاً بين حسنتي الدنيا والآخرة.
- وهو رحمة بالمجني عليه؛ لأنه يشفي غيظه، فلا يقع في مغبة الانتقام للذات.
- وهو رحمة بالناس أجمعين:
- لأنه يزجر من لم يرتكبها فلا يعاني آلام شرها حاضراً ولا مستقبلاً.
- ولأن في إقامته سقوط الإثم عن الكافة.
- ولأن من ثماره انتشار الأمن والأمان في المجتمع.

لقد راعت الشريعة حينما قررت هذه العقوبة طبيعة المخاطبين، وكيفية استجابتهم لأحكامها، فهي تدرك:

ـ أن من توقع عليه عقوبتها يعلم علم اليقين عدالة العقوبة، وردعيتها وفعاليتها، ورحمتها به وبالناس أجمعين:

ـ لأنه قد اعتنق هذه العقيدة مختاراً، وتعامل بمقتضى ذلك مع شريعتها تعاملاً اعتقادياً لا مصلحياً.

ـ ولأنه قد طوع نفسه على الانقياد لأمر الله تعالى، وتهذب بالتربية الإسلامية.

ـ ولأنه حينما تضعف نفسه ويرتكب الجريمة الحدية، فإنه يشعر بأنه قد ضاقت عليه الأرض بما رحبت، وضاقت عليه نفسه، وظن أن لا ملجأ له من الله إلا إليه.

ـ وأن المجتمع الذي تطبق فيه هو مجتمع قد طبقت فيه أحكام الإسلام العملية التنظيمية، وتهذب أفراده بالتربية الإسلامية:

ـ فالفضيلة هي السمة المميزة لهذا المجتمع.

ـ والجريمة إذا وقعت، فهي شذوذ عن الفضائل المغروسة في أعماق البناء العقدي والتنظيمي لهذا المجتمع.

ـ والإحساس بالجريمة لدى أفراده مرهف جداً بحيث يجعلهم لا يطيقون سماع الحديث عن الرذيلة مهما صغر حجمها.

فهذه هي صورة الوعاء الذي تطبق فيه العقوبة الحدية، وهي حينما تطبق مع الشق الإيجابي من مقاصد الشريعة فإنها حتماً ستؤتى أكلها، وتحقق ما يرتجى منها وهو ضبط الناس على النظام الإسلامي الذي يستلزم انتشار الأمان والطمأنينة في الأرض كلها، يسير الإنسان فيها من أقصاها إلى أقصاها، على امتداد رقعة سلطان الإسلام، لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه.

إن رهافة الإحساس بالرذيلة في المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها هو الضمان الأول لتطهيره منها مهما صغرت، بل إن ذلك يجعل شعور

الإنسان ـ إذا جمحت به نفسه، وكانت منه السقطة، حيث لا تراه عين ولا تصله يد القانون ـ يجعل شعوره بضخامة الجرم، وبشاعة المعصية يتحول إلى نفس لوامة، ووخز لاذع، وخيال مروع لا ارتياح لصاحبه، أحياناً، حتى يعترف أمام القانون بما صنعت يداه؛ فيعرض نفسه للعقوبة الشديدة ويتحملها صابراً محتسباً خشية من سخط الله يوم لقائه[1].

إن إدراك الشريعة لطبيعة الإنسان، وتقديرها للظروف التي ارتكبت فيها الجريمة؛ جعلها تفرق بين جان وآخر:

- فمن الجناة من تقتضي حالته توقيع العقوبة عليه كما هي.
- ومنهم من تقتضي حالته تشديدها.
- ومنهم من تقتضي حالته تخفيفها.
- ومنهم من راعت أنه يمر بظرف قاهر يقتضي منها إرجاء أمر تنفيذ العقوبة عليه إلى حين زوال ذلك الظرف.

إن دراسة هذه الضوابط تقتضي من الباحث تقسيم هذا الباب إلى الفصول الآتية:

الأول: في مقدار العقوبة وكيفية إقامتها.
والثاني: في تشديد العقوبة وتخفيفها.
والثالث: في وقف تنفيذ العقوبة.



الفصل الأول

مقدار العقوبة وكيفية إقامتها

سيتم في هذا الفصل بيان مقدار كل عقوبة من عقوبات الحدود السبع وبيان كيفية إقامتها.



أولاً: الــردة

تمهيد:

يقوم المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها على نظام للحياة اجتماعي اقتصادي سياسي يستند إلى فكرة كلية أساسية هي الدعامة التي تقوم عليها الشريعة وهي المقوم للنظام الذي ينبثق من هذه الشريعة[2].

هذه الفكرة هي عقيدة التوحيد بجميع أركانها ومقتضياتها. فقد حرص الإسلام على سلامة الإدراك والتصور لهذه العقيدة عند كل من يعتنقها بحيث يكون لديه من فهمها العميق ما يلزمه بصيانتها. فإذا حملها مختاراً؛ فإن الشريعة لا تقبل منه بعد ذلك إهانتها بإلقائها، فإذا ثبت لديها أنه ألقاها؛ فإنها تحكم عليه بأن يدفع رأسه ثمناً لإهانتها[3].

والبحث هنا سيكون في:

- عقوبة الردة.
- كيفية إقامة العقوبة.
- استتابة المرتد وكيفيتها.
- ردة المرأة.
- مناقشة المشككين.

عقوبة الردة:

للردة عقوبتان: عقوبة أصلية، وعقوبة تبعية.

العقوبة الأصلية:

القتل حداً هو العقوبة الأصلية المحددة وحيا الثابتة إجماعاً. قال تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[4]. وقال عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه»[5]. وقال ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة»[6]. وقد أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد. روى ذلك عن الخلفاء الأربعة، ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم رضوان الله عليهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً[7].

العقوبة التبعية:

العقوبة التبعية التي توقع على من رجع عن دين الإسلام وعوقب بالقتل حدا هي مصادرة أمواله على خلاف بين الفقهاء في مداها.

فيرى المالكية والشافعية والحنابلة أن مال المرتد يكون فيئا محله بيت مال المسلمين سواء مات في ردته أو قتل عليها بعد الاستتابة أو دون استتابة على مذهب من لا يرى الاستتابة[8].

وهناك روايتان عن أحمد بن حنبل تقضي أولاهما: بأن ماله لورثته من المسلمين. وتقضي الثانية: بأنه لقرابته من أهل الدين الذي انتقل إليه[9].

وعند المذاهب الثلاثة[10] أن مال المرتد قبل الحكم عليه بالعقوبة الشرعية موقوف إلى أن يتبين رجوعه إلى الإسلام من عدمه، فإذا رجع إلى الإسلام؛ رد إليه ماله. وإذا لم يرجع؛ قتل حدا وأصبح ماله فيئاً. كما أن عندهم أن للمرتد قبل الحكم عليه بالعقوبة المقررة الكسب المشروع بأي سبب شرعي لكنه موقوف مع ماله قبل الردة. فإذا رجع إلى الإسلام؛ دفع له ماله كله. وإذا مات قبل الرجوع أو حكم عليه بالعقوبة؛ خمس جميع المال[11].

وأما في مذهب الحنفية فقد اختلف في المسألة الإمام والصاحبان. فيرى أبو حنيفة أن المرتد يزول ملكه زوالاً موقوفاً، فإذا رجع إلى الإسلام؛ عادت إليه أمواله. وإذا مات أو طبق عليه الحد الشرعي أو لحق بدار الحرب؛ اعتبر كافراً حربياً وانتقل ما اكتسبه في إسلامه إلى ورثته المسلمين، وأصبح ما اكتسبه في ردته فيئاً يوضع في بيت مال المسلمين. وسريان هذا الحكم عليه يستند إلى وقت الردة.

أما أبو يوسف ومحمد فقالا بأنه لا يزول ملك المرتد قبل تطبيق الحد الشرعي عليه لأنه مكلف محتاج، فإلى أن يطبق عليه الحد، يبقى ملكه. مثله في ذلك مثل المحكوم عليه بالرجم والقصاص. وإذا طبق عليه الحد الشرعي كان جميع كسبه لورثته المسلمين(12).

والشيعة الإمامية يفرقون بين من ولد على الإسلام، وبين من أسلم عن كفر ثم ارتد. فالأول يقسم ماله بعد ردته مباشرة بين ورثته. والثاني لا تقسم أمواله بين ورثته إلا بعد إقامة الحد الشرعي عليه أو موته(13).

والشيعة الزيدية كالأحناف في اعتبار أن مال المرتد قبل الردة يكون لورثته المسلمين، وما اكتسبه بعدها يكون لبيت المال(14).

ولعل محل الخلاف بين الفقهاء ينحصر في تفسير حديث النبي ﷺ «لا يرث المسلم الكافر، ولا يرث الكافر المسلم»(15). فالذين ذهبوا إلى جعل مال المرتد فيئاً إنما استندوا إلى عموم هذا الحديث وإلى ما وقع في عهد النبي ﷺ من أن عليا لم يرث أبا طالب وإنما ورثه عقيل وطالب(16).

وأما الحنفية فيقولون أن الحديث محمول على الكافر الأصلي الذي لم يسبق له إسلام. لذلك فإن مال المرتد هو مال مسلم يستند إلى ما قبل ردته باعتبار أن الردة كالموت في إزالة سبب الملك، فإذا حكم بردته؛ اعتبرت ردته بالنسبة لماله موتاً. ولهذا فكأنه مسلم قد مات فيرثه ورثته المسلمون(17).

وأما الظاهرية فقد قالوا بأن مال المرتد ليس فيئاً وليس ميراثاً لورثته المسلمين، بل إنه إن رجع إلى الإسلام؛ فماله له، وإن قتل؛ فماله لورثته الكفار. لأن الحديث عام لم يخصص مرتداً دون آخر[18].

كيفية تنفيذ العقوبة:

يقتل المرتد بضرب عنقه بالسيف لأن السيف آلة القتل، ولأنه أسرع قتلاً[19].

قال رسول الله ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته. فليرح ذبيحته»[20].

وإذا قتل المرتد فلا يغسل ولا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين لأنه كافر أبي تكريم الله له بانتسابه إليه؛ فترك العقيدة الصحيحة السامية العالية، واختار ما فيه فساده وهلاكه فلا حرمة له[21].

الاستتابة:

اتفق جمهور الفقهاء على عدم قبول توبة الزنديق وهو ـ كما تقدم ـ كالمنافق يظهر الإسلام ويبطن الكفر[22]. ولكنهم اختلفوا في استتابة غير الزنديق وجوباً واستحباباً.

أولاً: أصحاب الوجوب:

وهم المالكية والشافعية وأحد قولين عند الحنابلة، وهو قول أكثر أهل العلم كعمر وعلي وعطاء والنخعي والثوري والأوزاعي وإسحاق بن راهويه. وهؤلاء يرون وجوب استتابة المرتد ثلاثة أيام يسقي خلالها الشراب، ويطعم الطعام ولا يعاقب ولا يهان بل يعرض عليه فيها الإسلام ويزال عنه ما قد يعرض له من شبهات، فإذا تاب؛ خلي سبيله. وإذا أصر على الكفر فلم يستجب لدعوة العلماء المكلفين بعرض الإسلام عليه، وإزالة الغبش الذي

اعتور تصوره؛ قتل بغروب شمس اليوم الثالث[23].

ثانياً: أصحاب الاستحباب:

وهم الحنفية ورواية عن أحمد وقول للشافعي، وهو قول عبيد بن عمير وطاوس. وهؤلاء يرون استحباب استتابة المرتد ثلاثة أيام يحبس فيها، فإن أسلم وإلا قتل.

وقد اختلفت النقول عن مدرسة الحنفية في تكييف هذا الاستحباب حسب الآراء الآتية[24]:

الأول:

وهو ظاهر الرواية في المذهب ومضمونه أنه لا يمهل بدون أن يطلب المهلة.

الثاني:

وهو قول مروى عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وفحواه أنه يستحب للإمام أن يؤجله ثلاثة أيام طلب ذلك أو لم يطلب.

الثالث:

إن طمع الإمام في توبته؛ أمهله. فإن تاب وإلا قتله.

الأدلـــة

أدلة أصحاب الوجوب:

استدلوا بما يلي:

1 ـ ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن تابت وإلا قتلت»[25].

2 ـ ما رواه عبد الله بن عبد القاري[26] عن أبيه أنه قال: «قدم على

عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى الأشعري فسأله عن الناس فأخبره ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مغربة خبر؟ فقال: نعم. رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه، فضربنا عنقه. فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثاً. وأطعمتموه كل يوم رغيفاً. واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله؟ ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضر ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني»[27]. ولو لم تجب استتابته لما تبرأ الفاروق من قتله، ولأنه أمكن استصلاحه، فلم يجز إتلافه قبل استصلاحه كالثوب النجس[28].

وإنما كانت الاستتابة ثلاثة أيام لأن الله تعالى أخر قوم صالح عليه الصلاة والسلام ذلك القدر لعلهم أن يتوبوا[29].

3 ـ أن الردة في الغالب لا تكون إلا لشبهة تحتاج إزالتها إلى بيان، وهذا أمر لا يتيسر في الحال، وإنما يجب انتظار مدة تكفي لإزالة الغبش، وأولى ذلك ثلاثة أيام للأثر الذي ورد فيها، ولأنها مدة قريبة[30]. قال جل شأنه: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[31].

أدلة أصحاب الاستحباب:

استدلوا بما يلي:

1 ـحديث عمر بن الخطاب المتقدم وتأويله أنه لعله طلب التأجيل.

2 ـ حديث أبي موسى ومعاذ بن جبل. قال أبو موسى: «أقبلت إلى النبي ﷺ ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري ورسول الله ﷺ يستاك. فكلاهما سأل فقال: يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس. قال قلت: والذي بعثك بالحق! ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وشعرت أنهما يطلبان العمل. فكأني أنظر إلى سواكة تحت شفته قلصت. فقال: لن أو لا نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس إلى اليمن ثم اتبعه معاذ بن جبل. فلما قدم عليه ألقى له وسادة، قال:

انزل. وإذا رجل عنده موثق. قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود. قال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يقتل. قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات. فأمر به فقتل. . الحديث»[32].

3 ـ ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: «يستتاب المرتد ثلاثاً»[33]. وتلي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾[34].

4 ـ ومن الجائز أنه عرضت للمرتد شبهة حملته على الردة. لذلك يستحب إعذاره ثلاثة أيام لعله تنكشف له فيها الشبهة فصارت وسيلة إلى الإسلام فندب إليها فإن قتله إنسان خلالها كره له ذلك ولا شيء عليه لزوال عصمته بالردة[35].

5 ـ حديث النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[36]. لا يفيد وجوب الامتثال لأمر القتل على الفور؛ لأن الفاء في قوله عليه الصلاة والسلام «فاقتلوه» هي الفاء العاطفة أي فاء السبب وليست هي فاء الترتيب والتعقيب. ولذلك ندب الاستمهال. فإن قيل إنها تفيد الوصل باعتبار أن المعلول لا يتأخر عن العلة، فيرد على ذلك بأن المعلول وهو الحكم الشرعي المتمثل في وجوب قتله لم يتأخر عن علته المثيرة له وهي كفره[37].

الترجيح والاختيار

عندي أن الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب الوجوب لقوة الأدلة التي استندوا إليها، ولأن ذلك هو قول أكثر علماء السلف. والناظر إلى الأحكام الشرعية يجد أنها مبنية على الاحتياط وتعظيم الدماء[38]، وقطع الأعذار. فجريمة الردة إهانة للعقيدة عقوبتها أن يدفع مقترفها رأسه ثمناً لارتكابها. والإنسان الذي توجب الشريعة إقامة حد الردة عليه يجب أن يكون قد امتلك تصوراً واضحاً لهذه العقيدة قبل أن يعتنقها مختاراً، فإذا ارتد بعد اعتناقها وجب

قبل قطع رأسه إزالة ما قد اعترض تصوره من شبهات قادحة في الاعتقاد، ومدة الثلاثة أيام تكفي لإزالتها، فإذا أصر بعد ذلك على ردته؛ فإنه يستحق الموت على غير ملة الإسلام ـ نعوذ بالله ـ عن جدارة.

وبذلك لا يجد الباحث وجهاً لما ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله في كتابه «العقوبة» حينما رجح رأي «إبراهيم النخعي» القاضي بعدم تحديد التوبة بمدة بل المعول عليه فيها ـ حسب رأيه ـ هو الأمل في التوبة، فتستمر الاستتابة بوجود هذا الأمل، فإذا انتفى كان القتل لا محالة[39].

ويغفل هذا الرأي عن أمر في غاية الأهمية وهو الحالة النفسية التي عليها مرتكب الجريمة المهدد بقطع رأسه عقاباً لجريمته[40]، وهي عقوبة قدرت الشريعة حينما وضعتها صرف الدوافع النفسية إلى ارتكاب الجريمة بعوامل نفسية صارفة عن ارتكابها[41].

ولذلك فمرتكب هذه الجريمة واحداً من اثنين:

ـ فإما أن يكون قد أظلم الله قلبه، وأعمى بصيرته، فأبى إلا أن يقف في وجه الحق، ويستعلي على عقيدة التوحيد، ويريد أن يكون عبداً لغير الله تعالى. فهذا لن يكون هناك أمل في توبته.

ـ وإما أن يكون إنساناً مضللاً، تعرض لحالة من الضعف جعلته ينساق لغير شريعة الله تعالى. فهذا حين تحدد له مدة الاستتابة، ويأتي إليه من يخلص له في النصيحة، كما يخلص له في التوجيه والإرشاد ويريه أن عناده أو انسياقه وراء عقيدة الكفر سيجعل مصيره إلى الموت فإنه ينشرح صدره، وتخالط قلبه بشاشة الإيمان، فيعود إلى ربه تائباً، أو أنه سيخاف الموت ويعلن ظاهراً عن توبته، وهي مقبولة شرعاً لأنه لا سبيل لأن يشق عن قلبه.

ردة المرأة:

إذا ارتدت المرأة فعقوبتها عند المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية هي

القتل مثلها في ذلك مثل الرجل[42]. وقد روى ذلك عن أبي بكر وهو أحد قولين لعلي رضي الله عنهما وبه قال جماعة من السلف كالحسن والزهري والنخعي. ودليلهم عليه هو عموم قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[43]، وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة»[44]. فالأمر بالقتل هنا عام يتناول الرجال والنساء[45]. وقد روي «أن أبا بكر الصديق استتاب امرأة من بني فزارة من قيس يقال لها أم قرفة ارتدت عن الإسلام فلم تتب فضرب عنقها»[46].

وعند الحنفية أنها لا تقتل ولكنها تجبر على الإسلام بأن تحبس وتخرج في كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام فإن رجعت؛ فذاك، وإلا حبست ثانية وهكذا إلى أن تسلم أو تموت[47]. وذلك لقوله ﷺ: «لا تقتلوا امرأة ولا وليداً»[48] ولقول ابن عباس رضي الله عنهما: «لا يقتل النساء إذا هن ارتددن عن الإسلام ولكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه»[49].

وروي عن علي والحسن وقتادة أنها تسترق ولا تقتل لأن أبا بكر استرق نساء بني حنيفة وذراريهم وأعطى علياً امرأة منهم فولدت له محمد بن الحنفية[50]، وكا نهذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً[51].

ويرى الشيعة الإمامية أن المرأة لا تقتل بالردة بل تحبس دائماً وإن كانت مولودة على الإسلام، على أن تضرب أوقات الصلوات[52].

وعندي أن الراجح هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لأنها مكلفة ارتدت عن عقيدة الحق بعد أن اعتنقتها مختارة، فيجب قتلها كالرجل. وأما نهي النبي ﷺ عن قتل النساء فلا حجة فيه، لأن المراد به الكافرة الأصلية فهو قد «قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة وكانت كافرة أصلية، ولذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي الحقيق عن قتل النساء ولم يكن فيهم مرتد، ويخالف الكفر الأصلي، الطارىء بدليل أن الرجل يقر عليه، ولا يقتل أهل الصوامع والشيوخ والمكافيف

ولا تجبر المرأة على تركه بضرب ولا حبس. والكفر الطارىء بخلافه، والصبي غير مكلف بخلاف المرأة. وأما بنو حنيفة فلم يثبت أن من استرق منهم تقدم له إسلام، ولم يكن بنو حنيفة أسلموا كلهم وإنما أسلم بعضهم، والظاهر أن الذين أسلموا كانوا رجالاً فمنهم من ثبت على إسلامه، منهم ثمامة بن أثال، ومنهم من ارتد، منهم الدجال الحنفي»[53].

فالمرأة إذا لم تقاتل لم تقتل، وإذا قاتلت قتلت[54].

مناقشة من شكك في عقوبة الردة

حاول صاحب كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة»[55] التشكيك في شرعية هذا الحد بزعم وهن دليل «مشروعيته»، فقال: «وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وإن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين فقال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[56]. وقال سبحانه: ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾[57]»[58].

وقبل الرد على هذه الدعوى ينبغي أن يلاحظ أن الأحكام الشرعية في مجموعها موجهة بالدرجة الأولى إلى الإنسان المؤمن الذي يقدر الله حق قدره، والذي لا ينهزم أمام ضغوط الجاهلية الجاهلة، فيصور الأمور على غير حقيقتها.

والكلام المذكور لا يخلو من خلل:

أولاً:

أما القول بأن كثيراً من العلماء لا يثبت الحدود بحديث الآحاد فيمكن الرد عليه بما يلي:

1 ـ إجماع إئمة الاجتهاد على وجوب قتل المرتد أمر قد نقله الثقات من العلماء، منهم ابن قدامة وابن حزم. قال ابن قدامة في المغني:

«وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً»[59].

2 ـ خبر الآحاد يفيد العلم ضرورة، ويفيده استدلالاً، ولذلك فهو حجة في العقائد والأحكام الشرعية على السواء.

3 ـ إذا تضافرت الأدلة من السنة قولاً وعملاً فإنها تكفي لرفع الخبر من الآحاد إلى التواتر، فإذا لم يكن بالرواية فهو بالدراية.

4 ـ إذا تلقت الأمة خبر الواحد بالقبول فإن ذلك يعطيه حكم التواتر فيفيد العلم ضرورة لا استدلالاً. قال الجصاص: «ما تلقاه الناس من أخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا في معنى المتواتر»[60]. وقال صاحب كتاب «قواعد في علوم الحديث»: «الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول فهو عندنا في معنى المتواتر»[61].

5 ـ إذا تلقت الأمة خبر الواحد بالقبول فإن ذلك يجعل دلالته على الحكم إجماعاً[62]. والمعلوم أن وجوب قتل المرتد حكم لم يرد في حديث ابن عباس وحده، بل ورد في أحاديث أخرى منها قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل دم امرىء مسلم. . .» الذي رواه الشيخان وغيرهما، ومنها أحاديث أخرى بعضها انفرد به البخاري، وبعضها رواه البخاري ومسلم[63]. وصحيحا البخاري ومسلم تلقتهما الأمة بالقبول، وهما عند كثير من العلماء مقطوع بصحة ما ورد فيهما[64].

6 ـ وفوق كل ذلك فإن الاجتهاد لا يكونَ الاستدلال بثمرته استدلالاً شرعياً إلا إذا كان بعيداً عن كل ظرف مؤثر في نتيجته[65]. ولذلك فقد قال رسول الله ﷺ: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»[66]. وأجاز العلماء

القياس على حالة الغضب كل حالة أخرى قد تؤثر في الحكم الشرعي، فيحتاج المجتهد إلى صفاء روحي، ونقاء فكري، وتجرد لله عن كل ما سواه حتى تكون ثمرة الاجتهاد شرعية ملزمة للمجتهد بما دل عليه اجتهاده شرعاً.

ثانياً:

وأما القول بأن «الكفر ليس مبيحاً للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم». فهوقول مردود من وجوه عديدة منها:

1 ـ أن هناك فارق كبير بين من كان على الكفر أصلاً وبقي على كفره وبين من أسلم فحمل كلمة الله طائعاً مختاراً ثم ألقاها بعد أن حملها. فأما الأول فإنه لا يحل إكراهه على الإيمان. وأما الثاني فإن عليه أن يدفع رأسه ثمن كلمة الإيمان بعد أن حملها مختاراً، إذا ألقاها مختاراً.

2 ـ إن حكم الردة لا يظهر بوضوح في ظل دولة تحكم بغير ما أنزل الله لأنها لو أعطت الحكم حقه لكانت به محكومة شرعاً.

ثالثاً:

وأما القول بأن الظواهر القرآنية في كثير من الآيات تأبى الإكراه في الدين فهو استطراد في غير محله. فلسنا بصدد الحديث عن الإكراه في الدين لكننا بصدد الحديث عن الردة التي هي إلقاء لكلمة الإيمان دون إكراه بعد حملها دون إكراه أيضاً. فالذي لا يقبل الإسلام إكراهه على الإيمان لا يقبل منه أيضاً ردته للكفر بعد إيمانه ما دام في الحالتين ليس مكرهاً بل مختاراً.

ثانياً: البغـــي

طبيعة جريمة البغي والأصول الفكرية والتشريعية لعقوبتها:

جمع كلمة الأمة وضمان وحدتها، والترابط العضوي بين أبنائها قاعدة من القواعد التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها. فهي تدرك أن الحمية الغضبية العارضة، والحماسة الاندفاعية الجاهلة هي من عوامل صرف الإنسان المسلم عن أهدافه العليا في إعلاء كلمة الله وتعمير أرضه كما يحب ويرضى كما أنها المؤدى إلى تفكك المجتمع المسلم وضياعه، بدلاً من أن يبقى تحت مظلة واحدة... يتحاكم إلى شريعة واحدة هي شريعة الله سبحانه، ويدين بالطاعة لقيادة واحدة هي القيادة المؤمنة:

- التي تملك من الإسلام وجوداً شرعياً.

- والتي تحكم بمنهج الله لا لغرض شخصي، مصلحي، آني، بل لهدف اعتقادي إيماني إقراراً للحق، وتأسيساً للعدل، وتجسيداً لتقوى الله عز وجل في واقع الحياة. قال جل شأنه: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[67]

كما أن الشريعة تدرك أن السبيل الوحيد لعمارة الأرض العمارة المثلى الجامعة بين إتقان البناء في عمارتها شكلاً ومضموناً لا يتم إلا وفق منهج الله تعالى الذي يتطلب:

- أن تكون أمة الإسلام التي سوف تطبق عليها الأحكام الشرعية على دراية

كاملة بدينها إدراكاً وتصوراً، عقيدة ومنهاجا[68].

ـ وأن تتوفر حالة من الاستقرار يتمكن من خلالها من تطبيق أحكام الإسلام العملية التنظيمية لتسير أمور المجتمع، بعد ذلك، سيراً طبيعياً حثيثاً نحو الكمال الذي تنشده هذه الشريعة للبشرية كلها.

لذلك اعتبرت الشريعة جريمة البغي أي العصيان المسلح للقيادة المؤمنة من الجرائم التي ترتكب انتهاكاً لكلى حفظ الدين وهو من الكليات الخمس التي جعلتها الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها:

ـ لأن بناء المجتمع النموذجي لا يتم إلا في ظل وحدة الأمة المؤمنة الآمرة بالمعروف، الناهية عن المنكر، الحافظة لحدود الله[69]. قال جل شأنه: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾[70]. وقال عليه الصلاة والسلام: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو يوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[71].

ـ ولأن منهج الله لا يمكن تطبيقه إلا في ظل دولته الحاكمة بشريعته من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فشرع حد البغي لردع كل من يحاول المساس بكيان هذه الأمة المنضوية تحت قيادة واحدة. قال تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٞ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[72].

والمتأمل في الآيتين السابقتين، وفي السياق العام الذي وردتا فيه يمكن له أن يقرر الحقائق الآتية[73]:

1 ـ أن سورة الحجرات في مجملها قد وضعت السمات الرئيسة للعالم المؤمن فتضمنت القواعد والأصول والمبادىء التي يقوم عليها هذا العالم،

والتي تكفل قيامه ابتداء، ثم صيانته بعد أن يقوم:

ـ فهي قد تضمنت أدب الإنسان مع ربه وأدبه مع الرسول الذي يبلغ عن الرب.

ـ وتضمنت منهج التبين قبل إصدار الأحكام واتخاذ المواقف بالتثبت من الأقوال والأفعال، والاستيثاق من مصدرها.

ـ وتضمنت الإجراءات العملية لمواجهة الفتن والقلاقل والأزمات التي يتسبب عن عدم معالجتها خلخلة البناء الذي يقوم عليه المجتمع المسلم.

ـ وتضمنت القواعد التي تقوم عليها الآداب النفسية والشعورية والسلوكية في مجال العلاقات الإنسانية... فالإنسان حرمته مصونة حاضراً كان أم غائباً.

ـ وأخيراً تضمنت نظرة الشريعة إلى الجماعة البشرية في مجموعها على أنها وحدة إنسانية واحدة كيانها مصوغ من مادة واحدة، وأفرادها مخلوقون من نفس واحدة، فهم من حيث الأصل إخوة ينتسبون إلى أب واحدة وأم واحدة.

2 ـ أن السياق الذي جاءت فيه الآية المتعلقة بإقامة حد البغي قد سبقه ثلاثة نداءات:

ـ فالأول هو قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[74]. وهو يتعلق بتحديد جهة القيادة ومصدر التلقي.

ـ والثاني هو قوله تعالى في الآية الثانية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ﴾... إلى قوله تعالى في الآية الخامسة: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[75]. وهو يتعلق بتقرير ما ينبغي للقيادة من أدب وتوقير.

ـ والثالث هو قوله تعالى: الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾... إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[76]. الذي يشير إلى ضرورة التثبت من خبر الفاسق.

والنداءات الثلاثة تأتي ضمن مخطط الحفاظ على وحدة الأمة المسلمة. فإذا حدث بالرغم من ذلك ما يمس كيان هذه الأمة من فتن وقلاقل واضطرابات جاءت الإجراءات العملية في صورة ردع مسلح للبغاة بهدف ردهم إلى الصف المسلم من جديد. قال الشوكاني في تفسير قوله تعالى: «وإن طائفتان... إلى قوله تعالى: لعلكم ترحمون»[77]: «وفي هذه الآية دليل على قتال الفئة الباغية إذا تقرر بغيها على الإمام، أو على أحد من المسلمين، وعلى فساد قول من قال بعدم الجواز مستدلاً بقوله ﷺ: (قتال المسلم كفر) فإن المراد بهذا الحديث وما ورد في معناه قتال المسلم الذي لم يبغ. قال ابن جرير: لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين فريقين من المسلمين الهرب منه ولزوم المنازل لما أقيم حق، ولا أبطل باطل ولوجد أهل النفاق والفجور سبباً إلى استحلال كل ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين وسبي نسائهم وسفك دمائهم بأن يتحزبوا عليهم ولكف المسلمون أيديهم عنهم، وذلك مخالف لقوله ﷺ: (خذوا على أيدي سفهائكم). قال ابن العربي: هذه الآية أصل في قتال المسلمين، وعمدة في حرب المتأولين، وعليها عول الصحابة، وإليها لجأ الأعيان من أهل الملة، وإياها عنى النبي ﷺ بقوله: (تقتل عماراً الفئة الباغية)»[78].

ومعلوم أن الآيات قد وصفت البغاة بالإيمان، وبأنهم إخوة، وأن القتال بسبب خروجهم عن طاعة الإمام إنما هو استثناء من القاعدة الأصلية وهي وحدة الأمة وترابطها العضوي. لذلك يجب أن ينتهي القتال بانتهاء هذه الحالة الاستثنائية العارضة أي برجوع البغاة إلى الصف المسلم، وطاعتهم للقيادة المؤمنة[79].

والبحث في هذا الحد سيتناول الأمور الآتية:

- عقوبة الجريمة.
- صفة أهل البغي.
- كيفية تنفيذ العقوبة.

- مصير الإمام بعد وقوعه في الأسر.
- موقف أهل العدل من تقاتل طائفتين باغيتين.
- شهداء أهل العدل وقتلى البغاة.
- مناقشة المشككين.

عقوبة الجريمة:

حد الفئة الباغية في شريعة الله هو القتل[80]، لقوله جل شأنه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[81]. وقول الرسول ﷺ في حديث طويل: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا الآخر»[82]. وقول الرسول ﷺ: «إنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»، وفي رواية أخرى «فاقتلوه»[83]. وروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا. وعلى أن لا ننازع الأمر أهله. وعلى أن نقول بالحق أينما كنا. لا نخاف في الله لومة لائم»[84]. وقال عليه الصلاة والسلام: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتلة جاهلية»[85].

وقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على قتال البغاة، فإن أبا بكر رضي الله تعالى عنه قاتل مانعي الزكاة، وقاتل علي كرم الله وجهه أهل الجمل وصفين وأهل النهروان، وقاتل معه المسلمون لعلمهم أن كل من ثبتت إمامته وجبت طاعته وحرم الخروج عليه وقتاله[86].

صفة أهل البغي:

أهل البغي الذين يقام عليهم الحد الشرعي هم جماعة من المسلمين

خرجوا عن طاعة الإمام متأولين بهدف خلعه، وكانت لهم منعة بحيث يحتاج في كفهم إلى جمع جيش من المسلمين لإقامة الحد الشرعي عليهم ردعاً لهم كي يرجعوا إلى الصف المسلم من جديد[87].

وواضح من هذه الصفة أن البغي جريمة سياسية موجهة إلى نظام الحكم والقائمين عليه. ولذلك فقد وضعت الشريعة للعقوبة على هذه الجريمة أحكاماً خاصة لا تنطبق على غيرها لافتراض حسن نية الباغي، وصدقه مع نفسه في التأويل الذي يظهره، رغم بطلانه، إذ ليس بالضرورة أن يكون دافعه للخروج هو الطمع وحب الاستعلاء[88].

كيفية تنفيذ العقوبة:

أولاً: مناقشتهم قبل التنفيذ:

يضع الإمام في اعتباره أن غبشاً في التصور حجب عن البغاة الرؤية السليمة للأمور، كما أنه مكلف شرعاً بالحفاظ على وحدة الصف المسلم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولذلك ينبغي أن يبعث إليهم رسولاً تقياً أميناً مخلصاً، عالماً بالحروب وآثارها وما يتسبب عنها من أزمات، قوي الحجة، له دراية بالحوار وأساليبه، وبالجدل وأصوله. وهذا ما فعله الإمام علي كرم الله وجهه مع البغاة إذ بعث إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قبل مقاتلتهم[89].

يبدأ رسول الإمام مهمته الهادفة إلى استثارة التقوى عندهم والقضاء على الفتنة، وإرجاعهم إلى الطاعة من جديد بما يلي[90]:

1 ـ تذكيرهم بوجوب الانقياد لحكم الإسلام الذي يقتضي وجوب طاعة الإمام وتذكيرهم بفداحة ما هم مقدمون عليه.

2 ـ فإن ادعوا شبهة؛ أزالها. وإن ذكروا مظلمة؛ رفعها عنهم. فالإمام

علي ـ كما سلف البيان ـ بعث ابن عباس رضوان الله عليهم إلى أهل النهروان فرجع بعضهم إلى الطاعة.

3 ـ فإن أصروا على بغيهم بعد ذلك؛ بادرهم بالنصيحة المخلصة والموعظة الحسنة.

4 ـ فإن لم يستجيبوا لنصحه، ولم ينتفعوا بالموعظة؛ دعاهم إلى المناظرة، لقرع الحجة بالحجة. قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[91].

5 ـ فإن امتنعوا عن المناظرة أو انقطعوا فيها، أو استكبروا عن الحق من بعد ما تبين لهم؛ أعلمهم بالقتال وجوباً.

6 ـ فإن طلبوا الإمهال؛ قرر الإمام في حقهم ما يراه صواباً:

ـ فإن ظهر له أن استمهالهم هو للتأمل في إزالة الشبهة؛ أمهلهم ما يراه دون أن يتقيد بمدة.

ـ وإن بدا له أن طلب المهلة كان خديعة بهدف انتظار مدد، وتجميع جيوش؛ لم يمهلهم.

ثانياً: صفة مقاتلتهم:

البغاة ـ كما تقدم ـ هم أعضاء في المجتمع المسلم، خرجوا عن قيادته بتأويل، فأوجبت الشريعة ـ رأباً للصدع، وحفظاً لوحدة الصف المسلم ـ قتالهم بالقدر الذي ينهي حالة الحرب ويوقف القتال. فإذا غلبوا وألقوا السلاح، وانقلبوا صاغرين؛ عصمت دماؤهم وأموالهم، وكان الإمام مخيراً بين العفو عنهم وتعزيرهم[92].

ولقتال البغاة سمات تميزه عن قتال غيرهم:

أ ـ تميزه عن قتال المشركين:

فقد ذكر صاحب كتاب «القوانين الفقهية» المالكي المذهب أن قتال البغاة يتميز عن قتال المشركين بأحد عشر وجهاً[93]:

1 ـ يقصد من القتال ردعهم لا قتالهم.

2 ـ لا يقتل مدبرهم.

3 ـ لا يجهز على جريحهم.

4 ـ لا يقتل أسيرهم.

5 ـ لا تغنم أموالهم.

6 ـ لا تسبى ذراريهم.

7 ـ لا يستعان عليهم بمشرك.

8 ـ لا يصالحون على مال.

9 ـ لا تنصب عليهم الرعادات[94].

10 ـ لا تحرق عليهم المساكن.

11 ـ لا تقطع أشجارهم.

قال الإمام علي رضي الله عنه آمراً مناديه أن ينادي يوم البصرة:

«لا يتبع مدبر ولا يذفف على جريح ولا يقتل أسير. ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن»[95].

ويضيف صاحب كتاب «الأشباه والنظائر في قواعد فروع الشافعية»: «ويرد سلاحهم وخيلهم إليهم»[96].

ب ـ تميزه عن قتال المحاربين:

ذكر الإمام «الماوردي» خمسة أوجه تميز قتال البغاة عن قتال المحاربين[97]:

الأول: أن المحاربين يجوز قتلهم مقبلين ومدبرين، ولا يجوز اتباع من ولي من أهل البغي.

الثانـــي: يجوز تعمد قتلهم ولا يجوز ذلك بالنسبة للبغاة.

الثالـث: يؤاخذون بما استهلكوه من دم ومال في الحرب وغيرها بخلاف أهل البغي.

الـرابــع: يجوز حبس أسراهم لاستبراء أحوالهم.

الخامس: ما اجتبوه من الخراج والصدقات هو كالمأخوذ غصباً لا يسقط من أهل الخراج والصدقات حقاً؛ فيكون غرمه عليهم مستحقاً.

ج ـ آلات القتال:

يرى المالكية أنه يجوز للإمام مقاتلة البغاة بما يعم إتلافه كالنار والمنجنيق كما يجوز له قطع الإمدادات عنهم وتغريقهم وتحريقهم إلا أن يكون فيهم نسوة وذرية فإذا كان الأمر كذلك فلا يرموا بالنار[98]. وهناك رأي آخر عندهم وهو أن ذلك للإمام وإن كان بينهم نساء وذرية، ولكن بعد دعوتهم[99].

ويرى الشافعية والحنابلة أنهم لا يقاتلون بما يعم إتلافه كالنار والمنجنيق وإرسال الأسود والحيات والتغريق، ونحو ذلك من المهلكات إلا لضرورة كأن يقاتلوا أهل الحق به فإنه يجوز ذلك ولكن إن أمكن دفعهم بغيره؛ لا يقاتلون به[100].

أما أبو حنيفة فيرى أنه إذا تحصن البغاة واحتاج الإمام إلى رميهم بالمنجنيق فعل ذلك بهم ما كان لهم عسكر وما لم ينهزموا. وإن رماهم البغاة بالمنجنيق والنار جاز رميهم بمثله[101].

د ـ مصير الإمام بعد وقوعه في الأسر:

بعد الشروع في العمليات الحربية قد يقع الإمام في الأسر.. فما مصير عقد الإمامة بعد ذلك؟!

لقد بحث الإمام «الماوردي» هذه القضية وفرق بين ما إذا كان مرجو

الخلاص أو لم يكن كذلك. فإن كانت الأولى فهو على إمامته. وإن كانت الثانية فينبغي التمييز بين أمرين(102):

الأول:

أن يكون البغاة فوضى لا إمام لهم. فالإمام المأسور في أيديهم في هذه الحالة يكون على إمامته لأن بيعته لهم لازمة وطاعته عليهم واجبة، فوجوده معهم كوجوده مع أهل العدل. وأما أهل الاختيار في دولة الإسلام فعليهم أن يستنيبوا عنه ناظراً يخلفه إن لم يقدر على الاستنابة. فإن قدر عليها كان أحق باختيار من يستنيبه منهم. فإن خلع الإمام المأسور نفسه أو مات في الأسر؛ لم يصر المستناب إماماً لأن الإنابة عن موجود، وزوالها مرهون إما بخلاصه من الأسر أو بفقده.

الثاني:

أن يبايع البغاة لأنفسهم إماماً ينقادون لطاعته. وفي هذه الحالة يخرج الإمام المأسور من الإمامة لليأس من خلاصة لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة وخرجوا بها عن الطاعة فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة، ولا للمأسور معهم قدرة، وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها. فإن خلص المأسور لم يعد إلى الإمامة لخروجه منها.

هذا هو رأي الإمام «الماوردي» في القضية، ولا تعقيب «للطويلب» العلم عليه إلا ما يتعلق بالشق الأخير، فإن الذي يترجح لي أنه إن تيقن اليأس من خلاص الإمام المأسور؛ اختير للأمة إمام جديد ينقاد له الجميع بالطاعة، ولكن إن قدر الإمام الأول على الخلاص من الأسر، فإن النصوص الشرعية لا تمنع من رجوعه إلى الإمامة إن كان ما يزال قادراً عليها، ولا بأس من أن ينص على ذلك في العقد الجديد.

هـ ـ موقف أهل العدل من تقاتل فئتين باغيتين:

إذا اقتتلت طائفتان من أهل البغي وكان في استطاعة الإمام دحرهما فإنه لا يحل له إعانة واحدة منهما على الأخرى لأنهم يستوون في كونهم بغاة، ولكن عليه منعهما وقتالهما[103]. فإن كان لا قدرة له على دحرهما معاً، وخشي اجتماعهما على حربه فيرى الظاهرية أن على المسلم أن يلزم منزله ومسجده ومعاشه ولا مزيد لما رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه، حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه»[104]. ولما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري، لعل الشيطان ينزع يده، فيقع في حفرة من النار»[105].

ويرى الشافعية والحنابلة أن على الإمام في هذه الحالة أن يضم إليه أقربهما إلى الحق، فإن استويا اجتهد برأيه في ضم إحداهما دون أن يكون قصده معونتها على الأخرى بل الاستعانة بها على الأخرى. فإذا هزمها؛ لا يفاجىء من معه بالقتال حتى يدعوهم إلى الطاعة؛ لأنهم قد صاروا باستعانته بهم في أمانه[106].

وعندي أن الراجح هو رأي الشافعية والحنابلة. أما ما احتج به الظاهرية فمحمول على أحوال الاستقرار الاعتيادية التي لا يتعرض فيها المجتمع المسلم إلى فتن وقلاقل وأزمات، على أن المخاطب في هذين الحديثين وأمثالهما هو المسلم باعتباره فرداً ينبغي له أن يلزم حدوده، ويضبط نفسه عند الغضب، ويعفو عن أخيه المسلم، وليس المخاطب فيها المسلم باعتباره جندياً يذعن للإمام بالسمع والطاعة ولا باعتباره مسئولاً عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحفاظ على وحدة الأمة وردع كل من يحاول المساس بكيانها ولو تطلب الأمر أن يدفع حياته ثمناً لذلك.

و ـ شهداء أهل العدل وقتلى البغاة:

1 ـ شهداء أهل العدل:

أما بالنسبة لمراسم تشييع قتلى أهل العدل فالفقهاء في ذلك على آراء ثلاثة:

الأول:

قتيل أهل العدل لا يغسل ولا يصلى عليه، ويدفن في ثيابه التي قتل فيها بعد نزع لامة الحرب ونحوها لأنه شهيد معركة أمر بالقتال فيها فأشبه شهيد معركة الكفار. ذهب إلى ذلك الحنابلة والزيدية[107].

الثاني:

يصنع بقتيل أهل العدل ما يصنع بسائر الشهداء فلا يغسل، ويدفن في ثيابه ولا ينزع عنه إلا ما يصلح كفناً، ولكن يصلى عليه. ذهب إلى ذلك الحنفية وحجتهم أن قتيل أهل العدل في هذه المعركة هو شهيد قتل ظلماً، وقد روي أن زيد بن ضوحان اليمني[108] رضي الله عنه كان يوم الجمل تحت راية علي كرم الله وجهه فأوصى في رمقه: لا تنزعوا عني ثوباً ولا تغسلوا عني دماً وارمسوني في التراب رمساً[109] فإني رجل محاج أحاج يوم القيامة[110].

ويضيف أبو يوسف إلى ما سلف أن ذلك إذا حضرت العادل المنية وهو يقاتل في المعركة، أما إذا حمل على أيدي الرجال وبه رمق فمات على أيديهم أو إلى رحله فإنه يغسل حينئذ ويكفن ويحنط ويصنع به ما يصنع بالميت ويصلى عليه[111].

الثالث:

يغسل ويصلى عليه. وهو قول الأوزاعي وابن المنذر والظاهرية وأحد قولين ذكرهما الماوردي في «الأحكام السلطانية». وحجة هؤلاء أن النبي ﷺ أمر بالصلاة على من قال «لا إله إلا الله» واستثنى قتيل الكفار في المعركة. ففيما عداه يبقى على الأصل، ولأن شهيد معركة الكفار أجره أعظم وفضله أكثر، وقد

ورد أنه يشفع في سبعين من أهل بيته، وهذا لا يلحق به في فضله فلا يثبت فيه مثل حكمه[112]. كما أن المسلمين صلوا على عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم جميعاً رغم أنهم قتلوا بغياً[113]. قال ابن حزم: «والأصل في كل مسلم أن يغسل ويكفن ويصلى عليه إلا من خصه نص أو إجماع ولا نص ولا إجماع إلا فيمن قتله الكفار في المعترك ومات في مصرعه فهؤلاء هم الذين أمر رسول الله ﷺ أن يزملوا بدمائهم في ثيابهم ويدفنوا كما هم دون غسل ولا تكفين ولا يجب فرضاً عليهم صلاة فبقي سائر الشهداء والموتى على حكم الإسلام في الغسل والتكفين والصلاة»[114].

وعندي أن شهيد معركة ردع البغاة يستوي في الأجر مع شهيد معركة الكفار لأنه وإن تضافرت النصوص الشرعية في ذكر فضل شهيد معركة الكفار فإن هذه النصوص إنما تتحدث عن الأحوال العادية التي لا يقاتل فيها المسلم إلا الكفار أعداء الدين، ومقاتلة البغاة حالة استثنائية عارضة، المسلم فيها إنسان يقاتل في سبيل الله لإعلاء كلمته والحفاظ على وحدة أمة الإسلام بطاعة القيادة المؤمنة التي يقاتل تحت رايتها انقياداً لأمر الله تعالى. قال رسول الله ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[115].

2 ـ قتلى البغاة:

أما البغاة الذين يقاتلون أهل العدل بتأويل ولا يوجد عندهم زيغ في الاعتقاد، فيرى الحنابلة أن قتيلهم يغسل ويكفن ويصلى عليه. وبهذا قال مالك والشافعي لقوله ﷺ: «صلوا على من قال لا إله إلا الله»[116]. ولأنهم مسلمون لم يثبت في حقهم حكم الشهادة فيغسلون ويصلي عليهم[117].

ويرى الحنفية والزيدية أنه لا يصلى على أهل البغي، ويعلل الزيدية ذلك بفسق الباغي[118]. أما الحنفية فإن أبا حنيفة يبرر ذلك بأنه عقوبة لهم على بغيهم[119].

ويذكر صاحب كتاب «بدائع الصنائع» رأياً آخر مخالفاً لرأي الإمام مفاده أن قتلى البغاة يغسلون ويكفنون لأن ذلك من سنة موتى بني آدم عليه الصلاة والسلام، ولكنهم لا يصلى عليهم لأن علياً رضي الله عنه لم يصل على أهل حروراء[120].

وعندي أن هذا قياس مع الفارق لأن أهل حروراء هم عند علماء السلف فساق في الاعتقاد، أما البغاة الذين نحن بصدد بحث ما يفعل بقتلاهم فإنهم ليسوا كذلك.

أما البغاة الذين عندهم زيغ في الاعتقاد فقد فرق بعض الأئمة بينهم[121].

فالإمام مالك لا يجيز الصلاة على الإباضية ولا القدرية ولا على سائر أصحاب الأهواء، بل إنه يقول بعدم جواز اتباع جنائزهم ولا معايدة مرضاهم. ووجه ترك الصلاة عليهم أنهم يكفرون أهل الإسلام ولا يرون الصلاة عليهم كالكفار من أهل الذمة وغيرهم، ولأنهم مرقوا من الدين فكانوا أشبه بالمرتدين.

وأما الإمام أحمد فإنه لا يصلي على الخوارج وكان رحمه الله تعالى يقول: «أهل البدع إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تصلوا عليهم». كما كان يقول: «الجهمية والرافضة لا يصلى عليهم قد ترك النبي ﷺ الصلاة بأقل من هذا»[122].

مناقشة من شكك في حدية العقوبة

أنكر الأستاذ الدكتور «محمد سليم العوا» في كتابه: «في أصول النظام الجنائي الإسلامي» كون عقوبة البغي حداً شرعياً. فقال بعد أن استشهد بالآيتين التاسعة والعاشرة من سورة الحجرات: «فواضح أن القتال هنا القصد منه الإصلاح بين المختلفين من فئات المؤمنين، وقد سماهم الله إخوة وأمر بالإصلاح بينهم مع القسط وهو العدل الذي يرضي الله ورسوله»[123]. وقال

أيضاً: «فإذا نظرنا إلى ذلك كله وإلى فعل الصحابة رضي الله عنهم في قتال الخوارج حيث بين الإمام علي بن أبي طالب مذهب الصحابة فيهم بقوله لهم: (لكم علينا ثلاث؛ ألا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، وألا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا وألا نبدأكم بقتال ما لم تبدؤونا). والعبارة واضحة في جعل الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه إياهم جزءاً من المسلمين، بل قبوله إياهم في جيشه وكفه عنهم ما كفوا عنه. وذلك دليل على أنهم ليسوا بمرتكبي جريمة، أما حين يخرجون بالقتال ضد الإمام أو الحاكم فقتالهم ـ كما بينا ـ لدفعهم لا لقتلهم ولا لعقوبتهم»[124].

وقال كذلك: «وإباحة القتال هنا ضد هؤلاء البغاة إنما هو من باب ما يسمى في الشريعة الإسلامية (دفع الصائل) أو (الدفاع الشرعي العام). ولا يلزم من إباحة الدفاع الشرعي كون الفعل المدافع ضده جريمة. فمن المتفق عليه أن على المسلم دفع ما يتوقع من ضرر على نفسه أو ماله أو نفس غيره أو ماله، من جراء فعل أو ترك يرتكبه الصبي غير المميز أو المجنون أو حتى الحيوان الأعجم. وفعل كل أولئك لا يوصف بأنه جريمة ولا يمكن اعتباره محلاً للعقاب، ودفعه من باب دفع الصيال، أو الدفاع الشرعي»[125].

وقال في موضع آخر: «غير أن النظم السياسية والاجتماعية متغيرة ومتطورة والحاجة إلى حمايتها تتغير كذلك بتغير النظم ذاتها، وبتغير الأوضاع الاجتماعية التي تنشأ في ظلها هذه النظم. وليست هذه الحقائق بغريبة على المبادىء التي صنعها الإسلام لتنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وما كان هذا شأنه فإنه من غير المتصور أن تقرر له الشريعة الإسلامية عقوبة من عقوبات الحدود التي ترمي أساساً إلى مكافحة الإجرام المتمثل في انتهاك القيم الاجتماعية الثابتة والتي لا يتصور تغيرها بتغير الزمان والمكان. ويكفي في شأن مثل هذه الأفعال التي يختلف النظر إليها لأسبابٍ متعددة أن يكون من حق السلطة المختصة في الدولة أن تضع القواعد الكفيلة بحماية المصالح المتصلة بها، وتحقيق نفع الجماعة منها. وذلك ما لا نماري فيه، وهو ما تكفله القواعد

العامة في الشريعة الإسلامية»[126].

وأبرز ما يتجلى لقارىء هذا الكلام أن صاحبه لا يملك تصوراً واضحاً عن طبيعة الأحكام الشرعية، ولا عن المناخ الملائم لتطبيقها. ويمكن الرد على كلامه فيما يلي:

أولاً: الخلل في تكييف حد البغي:

إن حديثه عن «رد الصائل» إن دل على شيء فإنما يدل على عدم تصوره لموضوع «جريمة البغي» التي جعل الله لها حداً شرعياً. فالحقيقة أن التعريف الشرعي لهذه الجريمة مفاده «الخروج المسلح عن طاعة الإمام» أي عن طاعة القيادة المؤمنة للدولة المسلمة، فلا معنى لتمييعها حتى تدخل في دائرة «رد الصائل» اللهم إلا محاولة من الباحث لطمس معالم الحق في هذا الحد الشرعي. وحديثه عموماً لا يزيد عن كونه خروجاً عن موضوعية البحث، ومحاولة لتمييع القضية الأصلية التي هي موضوع البحث بالدرجة الأولى.

فالفارق كبير جداً بين جريمة البغي والحد الشرعي المقرر لها، وبين دفع الصائل كسبب من أسباب الإباحة الرافعة للمسئولية الجنائية[127]. وهذا إجمال يحتاج إلى بيان... إليك أيها القارىء الكريم البيان:

1 ـ الدفاع الشرعي بوجه عام ينقسم إلى قسمين: دفاع شرعي خاص وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح الشرعي «بدفع الصائل»، ودفاع شرعي عام وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح الشرعي «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهما يتحدان في الأساس الذي يقومان عليه، لكنهما يختلفان في الموضوع. فموضوع الدفاع الشرعي الخاص أي «دفع الصائل» هو كل اعتداء يمس سلامة الإنسان المادية والمعنوية على السواء.

أما موضوع الدفاع الشرعي العام فهو كل ما عدا ذلك مما يمس حقوق الجماعة وأمنها ونظامها وهو ـ كما سلف ـ يسمى الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر. كما أن هناك علاقة محددة بين عملية الدفع والصيال أو المنكر. فدفع الصيال لا يكون إلا إذا وجد هجوم أو اعتداء على الإنسان أو ماله أو عرضه. أما دفـع المنكر فيكون كلما انعدم الصيال أو الاعتداء. فمثلاً إذا هجم رجل على امرأة يريد اغتصابها فإنه يدفع عنها باعتباره صائلاً، فهذا دفاع شرعي خاص. أما إذا أتاها وهي راضية فإنه يدفع فعلهما باعتباره منكراً، فهذا دفاع شرعي عام.

2 ـ إن الشريعة قد حددت جريمة البغي وشروط تطبيقها، فتكلم الفقهاء كثيراً في تعريفها، وفي الفوارق بينها وبين الجرائم الأخرى، وفي حقوق البغاة ومسئوليتهم. . . إلى غير ذلك مما يعتبر مفخرة من مفاخر هذه الشريعة وفقهها. كما تكلموا عن عقوبة البغاة وكيفية تنفيذها. وهي بذلك جريمة محددة تتمثل في الخروج على رأس دولة الإسلام الذي يملك شرعاً حق الطاعة. ولها عقوبة محددة بينتها نصوص الوحيين. أما حالة الدفاع الشرعي الخاص أو «دفع الصائل» فإنه يمكن أن يقال فيها أن «الصيال» ليس بالضرورة أن يكون جريمة، لأن الجرائم في عرف الفقهاء: «محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير». وإنما هو سبب يرفع عن الإنسان المسئولية الجنائية، ويوجه الدفع ضد أي اعتداء بالقوة اللازمة لدفعه أما الأخطار التي أبيح للإنسان دفعها فإنها قد تكون جرائم وقد لا تكون كذلك وهذا بحد ذاته فارق جوهري بين «دفع الصائل» وبين جريمة البغي الحديَّة.

3 ـ أما وصفه لقتال البغاة «بالإباحة» في قوله: «وإباحة القتال هنا ضد هؤلاء البغاة. . .» فيرد عليه بأن المباح عند الأصوليين هو «ما لا يمدح على فعله ولا على تركه»[128]. والبغي جريمة موجهة إلى هدم كيان الأمة، والقضاء على وحدتها. وردع البغاة بالكيفية الشرعية هو واَجب على الإمام وعلى كل من يذعن بالطاعة للإمام من رعايا دولة الإسلام، وليس هو أمراً مباحاً المسلم مخير فيه بين الفعل والترك.

ثانياً: الخلل في تصوره عن قابلية النظم لمبدأ التطور:

أما حديثه عن قابلية النظم السياسية والاجتماعية للتغير والتطور، فقد أغفل فيه إعطاء الشريعة حقها، ولو أنصف لقال:

1 ـ إن التطور في الميدان الإداري والعلمي بوجه عام لا يغير من خصائص الإنسان الفطرية، فالإنسان هو هو الإنسان بغرائزه الفطرية وحاجاته العضوية على امتداد الزمان والمكان.

2 ـ إن الإسلام قد جاء بالأحكام الشرعية العملية التنظيمية في الاجتماع والاقتصاد والحكم لتنظيم الحياة الإنسانية على النحو الذي يحب الله ويرضي، وما يسري على هذه النظم جميعاً يسري على العقوبة الحدية فيها. فلا يجوز الخروج عنها والمناداة بتطويرها إن كنا مؤمنين.

3 ـ إن الأحكام الشرعية العملية التنظيمية في الاجتماع والاقتصاد والحكم هي من الخالق المدبر الحكيم الذي لا يرقى الخيال إلى تصور ما هو أفضل منه. ولذلك فإن المناداة بتطويرها تتنافى مع اليقين بصدورها عن خالق مدبر حكيم لا يرقى إلى حكمه نقداً معيباً يقتضي تطويرها.

4 ـ إن المناداة بتطوير الأحكام الشرعية العملية التنظيمية يشكل خللاً في الاعتقاد والتصور يجب التسامي عنه. فإن القبول بالهبوط إلى مستوى التطوير لهذه الأحكام التنظيمية يشف عن خلل في الاعتقاد والتصور ناتج عن تأثر بالواقع الذي انحطت إليه البشرية في شرق الدنيا وغربها على السواء، والله لا يرضى لنا إلا أن نكون في المستوى الأعلى.

5 ـ إن المناداة بتطوير الأحكام الشرعية العملية التنظيمية في الاجتماع والاقتصاد والحكم هي مناداة للعبودية لغير الله، وإعطاء غير الله ما ليس له بحق؛ لأن الذي يملك حق إصدار الأمر لتنظيم حياة الإنسان هو خالقه[129]:

ـ الذي يعلم طبيعته وما يناسبها من الأوامر والنواهي على السواء.

ـ والذي يعلم رسالته وما تتطلبه من الأمر والنهي المناسب لتحقيقها.

ـ والذي لا يتضرر بمعصية الإنسان له، ولا ينتفع بطاعته. ولذلك فإن جميع أوامره ونواهيه إنما تصدر لصالحه.

ومثل هذه الأمور وغيرها لا تتوفر لغير الله العليم الخبير. ولذلك فإنه لا يجوز أن يكون آمراً للإنسان غيره، ولا يجوز أن يكون الإنسان عبداً لغيره لأن العبودية له وحده هي الحرية في أسمى معانيها.

ثالثاً: الحرابــة

تمهيد:

قررت الشريعة أن انتشار المسلم في فجاج الأرض إعلاء لكلمة الله وتعميراً لأرضه العمارة المثلى، يقتضي منه ألا يتلقى الأمر إلا من الله، ولا يتوجه بالعمل إلا إليه، كما يقتضي أن يكون المجتمع الذي يزاول فيه الأفراد نشاطهم المثمر البناء:

- هو المجتمع الذي يتوجه فيه الناس إلى بارئهم وحده بالعبادة رغبة ورهبة.

- وهو المجتمع الذي تتنمي فيه الفضائل والمعروفات، وتذوي فيه الرذائل والمنكرات.

- وهو المجتمع الذي تترقى في ظله الحياة الإنسانية وتثمر، فتمتزج فيه الثقافة بالأشكال المادية للحياة.. في ترق مستمر.. يصل بها إلى أقصى كمالات الإبداع الإنساني لينشى الحضارة العالية اللائقة بالإنسان شكلاً ومضموناً.

- وهو المجتمع الذي ينتشر فيه الأمن والطمأنينة، والأمان والسكينة والمحاط بكافة ضمانات الاستقرار.

- وهو المجتمع الذي يعمل على الوقاية قبل أن يعمل على العلاج، ثم يعالج ما لم تتناوله وسائل الوقاية، ولا يدع دافعاً ولا عذراً للنفس السوية أن تميل إلى الشر وإلى الاعتداء[130].

قال جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا * تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾[131]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[132].

قامت الشريعة بهذه التهيئة، وهذه الوقاية صيانة للإنسان الذي استخلفه الله تعالى في أرضه، وحفظاً لجميع حقوقه المادية والمعنوية على السواء[133]. والذي يهدد أمن المجتمع، بعد ذلك كله، ويحول بين الإنسان وبين مهمته التي خلق لأجلها إنما هو عنصر خبيث يجب استئصاله، ومعول هدم يجب اجتثاثه، ما لم يتب من ذنبه ويرجع إلى الرشاد، قال جل شأنه: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[134].

والفقهاء يطلقون على هذه الجريمة اصطلاحات فقهية ثلاثة هي:

1 ـ الحرابة.
2 ـ قطع الطريق.
3 ـ السرقة الكبرى.

وإطلاق لفظ السرقة الكبرى على هذه الجريمة هو على سبيل المجاز لا الحقيقة لأن السرقة هي أخذ المال خفية عن الناس، أما قاطع الطريق أو المحارب فإنما يأخذ المال جهرة. ولكن نظراً لاختفاء المحارب عن الإمام وأعوانه فإن ضرباً من الخفية قد قام. ولذلك فإنه لا تطلق السرقة على هذه الجريمة إلا مقيدة فيقال «السرقة الكبرى»، أما إذا قيل «السرقة» فإن الذهن لا ينصرف إلا إلى «السرقة الصغرى». وبناء عليه فحينما يقول الفقهاء «السرقة

الكبرى» فيعنون بذلك جريمة الحرابة أو قطع الطريق. وحينما يقولون: «السرقة الصغرى» فإنهم يقصدون بها جريمة السرقة العادية[135].

كما أن الفقه الإسلامي يقصر إطلاق لفظ «الحرابة» على جريمة قطع الطريق التي ارتكبت من قبلِ رعايا دولة الإسلام على امتداد سلطانها. أما إذا ارتكبت الجريمة من قبل الأعداء فإنهم حينئذ لن يواجهوا باعتبارهم ارتكبوا جريمة الحرابة ومن ثم تقام عليهم عقوبتها، بل إنهم سوف يواجهون حرباً حقيقية تتمثل في جهادهم بكافة وسائل القوة، وتخضع هذه الحرب ـ كما هو معلوم ـ للأحكام الشرعية المقررة في الفقه الإسلامي في باب «الجهاد» لا للأحكام الشرعية المذكورة في باب الحدود والعقوبات[136].

عقوبة جريمة الحرابة:

الحد الشرعي المقرر لهذه الجريمة هو العقوبات المذكورة في آية الحرابة التي مر ذكرها. وقد ورد في أسباب نزول هذه الآية ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: «قدم رهط من عكل على النبي ﷺ كانوا في الصفة فاجتووا المدينة فقالوا يا رسول الله أبغنا رسلاً فقال: ما أجد لكم إلا تلحقوا بإبل رسول الله ﷺ فأتوها فشربوا من ألبانها وأبوالها حتى صحوا وسمنوا وقتلوا الراعي واستاقوا الذود فأتى النبي ﷺ الصريخ فبعث الطلب في آثارهم فما ترجل النهار حتى أتى بهم فأمر بمسامير فأحميت فكحلهم وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم ثم ألقوا في الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا»[137]. قال أبو قلابة[138]: «سرقوا وقتلوا وحاربوا الله ورسوله»[139].

وأخرج ابن جرير عن يزيد بن أبي حبيب[140]: «أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس يسأله عن هذه الآية، فكتب إليه أنس يخبره أن هذه الآية نزلت في أولئك النفر العرنيين، وهم من بجيلة. قال أنس: فارتدوا عن الإسلام وقتلوا الراعي واستاقوا الإبل، وأخافوا السبيل، وأصابوا الفرج الحرام»[141].

وآية الحرابة في قول جمهور علماء السلف أنها نزلت محددة عقوبة قطاع

الطريق من المسلمين. وحكي عن ابن عمر رضي الله عنهما وغيره أنها نزلت في المرتدين. وهذا القول مردود بقوله تعالى في نفس الآية: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ والكفار تقبل توبتهم بعد القدرة كما تقبل قبلها ويسقط عنهم حكم القتل والقطع في كل حال[142]. كما أن حكم المرتد وعقوبته بينتها نصوص شرعية أخرى سلف بيانها في بداية هذا الفصل[143].

قال ابن جرير الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك عندي أن يقال: أنزل الله هذه الآية على نبيه ﷺ معرفة حكمه على من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً، بعد الذي كان من فعل رسول الله ﷺ بالعرنيين ما فعل»[144].

يتضح مما سلف أن الشريعة فرضت عقوبات أربع جزاء على مقارفة هذه الجريمة هي القتل، والصلب، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي من الأرض. وهذا باتفاق الفقهاء[145].

ولكن الأئمة بعد اتفاقهم على اشتمال آية الحرابة على عقوبات أربعاً اختلفوا في قضيتين، الاختلاف في ثانيهما مبني على اختلافهم في الأولى.

أما القضية الأولى فتتعلق بتفسير حرف «أو» الوارد في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ فهل هذا الحرف للتخيير أم للترتيب والتعقيب؟

وأما القضية الثانية فتتمثل في اختلافهم في شأن عقوبة المحارب.

القضية الأولى:

الاختلاف في تفسير حرف «أو» الوارد في آية الحرابة:

يرى جماعة من العلماء منهم سعيد بن المسيب ومجاهد والحسن والضحاك وبه قال مالك أن «أو» تفيد التخيير لأن الله تعالى خير في عقوبة المحارب بأحد الجزاءات الأربع فقال: «أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم

وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض». فكل ما قال الله تعالى فيه «افعل كذا أو كذا» فصاحبه بالخيار في فعل أي ذلك شاء. مثل قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[146]. ومثل قوله تعالى في كفارة الإيمان: ﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[147]. وقد روي عن ابن عباس رضيَ الله عنهما أنه ما كان في القرآن «أو» فصاحبه بالخيار. ويضيف أصحاب هذا الرأي أن الإمام وإن خير في عقوبة المحارب فإن ذلك لا يعني أنه يفعل فيه بالهوى، ولكن معناه أن يتخير من العقوبات التي ذكرها الله تعالى ما يرى أنه أقرب إلى التقوى وأردع للجناة[148].

وذهب الحنفية والشافعية وجماعة من العلماء أن كلمة «أو» إنما هي للترتيب والتعقيب ولا يمكن إجراء الآية على ظاهر التخيير في مطلق المحارب لأن الجزاء على قدر الجناية، يزداد بغلظها وينتقص بنقصانها وذلك هو مقتضى العقل والنقل أيضاً[149]. فالله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[150]. فمنح الإمام الخيار في إيقاع العقوبة الشديدة على الجناية الخفيفة، وإيقاع العقوبة الأقل شدة على الجناية الكبيرة خلاف المشروع. على أن قطع الطريق متنوع في نفسه وإن كان متحداً في ذاته؛ فقد يكون بأخذ المال وحده، وقد يكون بالقتل لا غير، وقد يكون بالجمع بين الأمرين، وقد يكون بإخافة السبيل وحدها، فكان سبب الوجوب مختلفاً فلا يحمل على التخيير بل على بيان الحكم لكل نوع أو يحتمل هذا كما يحتمل ما ذكر المخالفون فلا يكون حجة لهم لأن ما تطرق إليه الاحتمال لا يجوز به الاستدلال.

أما إذا لم يمكن ذلك؛ صرفت الآية الشريفة إلى ظاهر التخيير في مطلق المحارب. فإما أن يحمل على الترتيب ويضمر في كل حكم مذكور نوع من أنواع قطع الطريق كأنه قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ إن أخذوا المال وقتلوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا

المال لا غير أو ينفوا من الأرض إن أخافوا. وهكـذا ذكر جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله ﷺ لما قطع أبـو بردة[151] رضي الله عنه بأصحابه الطريق على أناس جاءوا يريدون الإسلام أن من قتل قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن قتل وأخذ المال صلب، ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان قبله من الشرك[152].

وقد تردد الرأي عند الشيعة الإمامية بين التخيير وهو للإمام الصادق رضي الله عنه وبين الترتيب وهو لغيره[153].

القضية الثانية:

عقوبة المحارب:

تأسيساً على الخلاف السابق اختلف الفقهاء في عقوبة المحارب، التي تختلف باختلاف أفعال الحرابة التي يأتيها، وهي في مجملها لا تخرج عما يأتي[154]:

1 ـ إخافة السبيل بغير قتل أو أخذ المال.
2 ـ أخذ المال لا غير.
3 ـ القتل لا غير.
4 ـ القتل وأخذ المال.

1 ـ إخافة السبيل بغير قتل أو أخذ مال:

عقوبة هذه الجريمة عند الحنفية والحنابلة هي النفي[155]. لقوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾.

أما عند الشافعية والزيدية فإن العقوبة هي النفي أو التعزير فقد اعتبروا النفي تعزيراً[156].

ومذهب مالك رحمه الله أن كل محارب؛ الإمام فيه مخير ما لم يقتل[157]. ولذلك فإن من أخاف السبيل ولم يأخذ مالاً ولم يقتل؛ الإمام فيه

مخير بين أن يقتله أو يصلبه أو يقطعه من خلاف أو يجلده أو ينفيه[158].

أما رأي الظاهرية فإن الظاهر من عبارة صاحب «المحلي»: «إن كان رفع السيف على سبيل إخافة الطريق فهو محارب عليه حكم المحارب» أنهم يوافقون المالكية في هذه المسألة[159].

2 ـ أخذ المال لا غير:

يرى الحنفية والشافعية والحنابلة والزيدية أن عقوبة المحارب الذي أخذ المال ولم يقتل هي أن تقطع يده ورجله من خلاف[160].

وعند الشيعة الجعفرية أنه تقطع يده ورجله من خلاف وينفي من الأرض[161].

وعند الظاهرية أن للإمام مطلق الخيار في تحديد العقوبة التي يراها تناسب المحارب وجريمته بشرط أن يتفق ذلك مع الصالح العام[162].

3 ـ القتل لا غير:

إذا قتل المحارب ولم يأخذ مالاً فعند الحنفية والشافعية والحنابلة والزيدية والجعفرية على رأي عندهم[163]، أنه يقتل دون أن يصلب. وفي رواية أخرى عن أحمد أن المحاربين يصلبون لأنهم محاربون يجب قتلهم فيصلبون كالذين أخذوا المال[164].

أما المالكية فيرون أن المحارب إن قتل فلا بد من قتله ولا تخيير في قطعه ولا في نفيه، وإنما للإمام الخيار في قتله أو صلبه[165].

4 ـ القتل وأخذ المال:

المحارب إذا قتل وأخذ المال، يعاقب في رأي الشافعية والحنابلة والزيدية وأبي يوسف ومحمد من الحنفية بالقتل والصلب[166].

وعند أبي حنيفة وزفر أن العقوبة في هذه الحالة هي التخيير بين قطع يد

المحارب ورجله من خلاف وقتله وصلبه، وبين قتله بلا صلب ولا قطع، وبين صلبه حياً ثم قتله[167].

ويرى مالك أن ذلك راجع لاجتهاد الإمام؛ فله قتله دون قطع من خلاف ودون صلب. ويضيف رحمه الله بأنه لم يسمع أحداً صلب إلا عبد الملك بن مروان فإنه صلب كذاباً يقال له الحارث[168].

وعند الشيعة الإمامية يعاقب بقطع يده ورجله من خلاف ثم يقتل ويصلب على أن يستعاد منه المال المسروق[169].

كيفية تنفيذ العقوبة:

البحث في كيفية إقامة العقوبة بالنسبة لحد الحرابة يعني البحث في الكيفية التي ستطبق بها العقوبات التي حددتها الشريعة جزاء على مقارفة هذه الجريمة. وهي بحسب الترتيب الوارد في الآية الكريمة تتمثل في:

- القتل.
- الصلب.
- القطع من خلاف.
- النفي من الأرض.

أولاً: القتل:

القتل إذ أطلق في لسان الشرع فإنه يعني قتلاً بالسيف؛ لأنه آلة القتل وهو أسرع قتلاً. قال رسول الله ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح. وليحد أحدكم شفرته. فليرح ذبيحته»[170]، وأحسن القتل هو القتل بالسيف[171].

ثانياً: الصلب:

هيئة الصلب هي أن تغرز خشبة في الأرض ثم يربط عليها خشبة أخرى عرضاً فيضع قدمه عليها، ويربط من أعلاها خشبة أخرى، يربط عليها يديه[172].

وقد اختلف الفقهاء في كيفية صلب المحارب وفي المدة التي يبقاها مصلوباً.

1 ـ كيفية الصلب:

يرى الشافعية والحنابلة أن صلب المحارب يكون بعد القتل. وحجتهم في ذلك أن آية الحرابة قدمت القتل على الصلب، ولأن في صلبه وقتله على الخشبة تعذيباً له يشبه المثلة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور[173].

وعند الحنفية رأيان: أحدهما موافق لرأي الشافعية والحنابلة. والثاني، وهو الأصح عندهم، أن يصلب حياً ويبعج بطنه برمح حتى يموت. وحجتهم أن الصلب على هذا الوجه أبلغ في الردع، وهو ليس بمثلة كما يتصور المخالفون لأن المثلة التي يقصدها الحديث هي قطع بعض الجوارح، على أنه لو تم التسليم جدلاً بأن هذه مثلة؛ فإنه يمكن أن يقال إنها مثلة منصوص على شرعيتها[174].

وأما المالكية فإنهم في غير المعتمد يوافقون الشافعية والحنابلة، وفي المعتمد في المذهب يوافقون الأصح من مذهب الحنفية. ومستند الرأي الأول أنه أردع لأهل الفساد. أما حجة الرأي الثاني فهي أن معنى الصلب قتل المصلوب فيسيل دمه وهو مربوط في الخشبة، ولأن الله تعالى خير في صفة قتله لا في صفة صلبه، فلو خُيِّر في صفة صلبه بعد قتله لقال: «أن يقتلوا أو يقتلوا ثم يصلبوا»[175].

والظاهرية على الأصل عندهم في عقوبة الحرابة وهو تخيير الإمام بين عقوباتها الأربع شريطة الاكتفاء بواحدة منها، فإذا قتل فليس له الصلب أو القطع أو النفي. وإذا صلب فليس له أن يقتل أو يقطع أو ينفي من الأرض. وإذا قطع فليس له قتل المحارب ولا صلبه ولا نفيه، وإذا نفاه فليس له قتله ولا صلبه ولا قطعه[176].

2 ـ مدة الصلب:

يرى الحنفية والشافعية أن مدة الصلب هي ثلاثة أيام لأنها كافية لاشتهار حاله وإتمام النكال. وعند الحنفية أنه إذا زيد على الثلاث فإنه يتغير ويتأذى به الناس. وعند الشافعية أن ذلك محمول على زمن البرودة والاعتدال، أما إذا خيف التغير قبل الثلاث؛ أنزل على الأصح عندهم. وعند أبي يوسف أنه يترك على خشبة حتى يتقطع فيسقط ليعتبر به غيره[177].

أما في مذهب أحمد فإنه لا توقيت في الصلب، وإنما يصلب بقدر ما يشتهر أمره[178].

وأما المالكية فإن من رأى عندهم صلبه ثم قتله في الخشبة؛ رأى هنا إنزاله من الخشبة حتى تأكله الكلاب والسباع ولا يترك أحد من أهله ولا من غيرهم أن ينزله ليدفنه[179].

الصلاة على المصلوب:

يرى المالكية والحنابلة الصلاة عليه. ويرى الحنفية ألا صلاة عليه. أما كيفية الصلاة فإن للمالكية فيها رأيين: (أحدهما) أن يصف خلفة الخشبة ويصلي عليه وهو مصلوب. (والثاني) أنه إذا قتل في الخشبة أنزل منها وصلى عليه. وأما الحنابلة فإنهم يرون أنه إذا اشتهر أنزل ودفع إلى أهله فيغسل ويكفن ويصلى عليه، ويدفن[180].

ثالثاً: القطع:

وهو يعني قطع يد المحارب اليمنى ورجله اليسرى. وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى: «من خلاف»، وذلك ليكون أرفق به في إمكان مشيه. ولا ينتظر اندمال اليد في قطع الرجل بل يقطعان معاً. يبدأ بيمينه فتقطع وتحسم، ثم برجله، لأن الله تعالى بدأ بذكر الأيدي. ولا خلاف بين أهل العلم في أنه لا يقطع منه غير يد ورجل إذا كانت يداه ورجلاه صحيحتين[181]. فأما إن كان

معدوم اليد والرجل إما لكونه قد قطع في حرابة سابقة أو سرقة أو قصاص أو كان أشل اليد اليمنى؛ فإن مذهب الحنفية ورواية عند الحنابلة أن يسقط عنه القطع في هذه الحالة سواء كانت يده اليمنى ورجله اليسرى أو العكس؛ لأن القطع هنا يذهب بمنفعة الجنس إما منفعة البطش أو المشي أو كليهما[182].

وعند الشافعية ورواية أخرى عند الحنابلة أنه يقطع ما بقي من أعضائه فإن كانت يداه صحيحتين ورجله اليسرى مقطوعة؛ قطعت يمنى يديه ولا قطع في غير ذلك[183].

وللمالكية روايتان: (إحداهما) تقطع يده اليسرى ورجله اليمنى حتى يكون القطع من خلاف كما قال الله عز وجل. (والثانية) تقطع يده اليسرى ورجله اليسرى.

والقول الأول هو الأظهر عندهم[184].

رابعاً: النفي:

اختلف الفقهاء في معنى النفي وفي مدته.

1 ـ معنى النفي:

النفي عند مالك وبه قال أبو حنيفة وأصحابه هو السجن. فقد روي عن مالك قوله أن النفي أن ينفي من بلده إلى بلد آخر أقله ما تقصر فيه الصلاة فيسجن فيه إلى أن تظهر توبته[185].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ينفي من بلده إلى بلد غيره كنفي الزاني. وبهذا قال طائفة من أهل العلم. قال أبو الزناد[186]: «كان منفي الناس إلى باضع من أرض الحبشة، وذلك أقصى تهامة اليمن»[187].

وروي عن سعيد بن جبير وغيره أن الإمام إذا قدر عليه نفاه من بلده إلى بلد آخر. وهذا تأويل بعيد؛ لأن نفي المحارب عن بلده إلى بلد آخر ليس بعقوبة له إذ هو في حرابته وخروجه غائب عن بلده، فإنما نفيه إلى بلد آخر دون أن

يسجن؛ حمل له على التمادي، وتسليط له على العبث، وبعث له على الفساد[188].

ويرى الحسن البصري والظاهرية أن معنى النفي هو انعدام الاستقرار في الأرض. وقريب من هذا رأي الشيعة الإمامية[189].

2 ـ مدة النفي:

يرى جمهور الأئمة أن مدة النفي غير محددة، فيظل المحارب محبوساً حتى يحدث توبة. وهناك رأي مرجوح عند الحنفية والزيدية يقول بأن مدة النفي هي الطرد سنة[190].

وعند الظاهرية أنه بما أن النفي يعني انعدام الاستقرار في الأرض كلها فإنه لذلك ينبغي ألا يترك يقر إلا مدة أكله ونومه وما لا بد له منه من الراحة التي إن لم ينلها؛ مات. وكذلك مدة مرضه، فإذا تاب؛ سقط عنه النفي[191].

أما الجعفرية فيرون إخراج المحارب من بلده على أن يكتب إلى كل بلد يأوي إليه بالمنع من التعامل معه، ولو قصد بلاد الكفر منع منها. وإن مكنه الكفار من دخولها؛ قوتلوا حتى يخرجوه، وذلك إلى أن يحدث توبة[192].

مزاعم والرد عليها

ورد في كتاب «أصول الشريعة» مزاعم وافتراءات أنكر بموجبها حد الحرابة وخلط بينها وبين حد البغي. ومع هذا ادعى صاحب الكتاب المذكور لنفسه حسن الفهم للشريعة في الوقت الذي افتقر فيه كتابه إلى أبسط قواعد الموضوعية في البحث العلمي[193].

فقد قال معلقاً على آية الحرابة: «وواضح مَن الآية (وسبب تنزيلها) أنها تقضي بالجزاء على من يحارب الله ورسوله، أي يحارب دين الله وشخص الرسول، فهي بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبي. والنبي ـ وحده ـ هو

الذي يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حرباً عليه. أما بعد النبي، وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضوداً.. بعد ذلك فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون!؟. لقد جرى الفقه الإسلامي على اعتبار هذه الآية سنداً فيَ إيقاع الحد على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه، ومع أن ثمة حديثاً عن النبي[194] يقول (من حمل السلاح علينا فليس منا)، وحديثاً آخر يقول (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية). وهذان الحديثان لا يقرران حكماً على من يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها فوضح بذلك أن الجزاء المنصوص عليه في الآية ليس جزاء لمن يحمل السلاح على الجماعة أو من يخرج على طاعتها، وإنما هو خاص بمحاربة شخص النبي ودين الله في هذا المعنى؛ ويؤيد هذا النظر أسباب التنزيل ذاته»[195].

ثم يقول بعد أن قذف الفقه الإسلامي بالخلط في فهم «معنى الشريعة»:
«فما هو الرأي في الخروج على جماعة فاسدة أو على مجتمع ظالم.. هل هذا هو الخروج الذي يوجب الحد أو يرفع الإسلام عن صاحبه!؟ إن كل نبي وكل رسول خرج على جماعته ـ على معنى من المعاني ـ لأنها كانت جماعة فاسدة فاسقة ظالمة جاهلة... ولقد أصبحت كثير من الجماعات الآن كذلك فهل أي إصلاح لها خروج عليها ومروق منها يوجب العقاب!؟»[196].

وقبل الرد على هذه المزاعم ينبغي على كل من يريد الوصول إلى الحقيقة أن يدرك أن هذه الشريعة ما جاءت لتتصالح مع القواعد الظالمة للإنسان المصادرة لحريته لتقيم عليها نظامها. بل جاءت بتصور جديد للمجتمع النموذجي وبصياغة جديدة للركب البشري والمسيرة الإنسانية. فالإنسان هو الذي عليه أولاً أن يغير نفسه ويطوعها للانقياد لحكم الشريعة، وهي قادرة، بعد ذلك، على تلبية كافة متطلبات حاجاته العضوية، وغرائزه الفطرية، لا أن تطوع الشريعة نفسها أو يطوعها الجاحدون لخدمة الأهواء والنزوات.

وأما الرد على المزاعم فيتمثل في الآتي:

أولاً:

أما القول بأن الآية مخصصة بشخص الرسول ﷺ، وأن ذلك واضح من الآية وسبب نزولها. فهو مردود لأسباب كثيرة منها:

1 ـ إن سبب نزول الآية ـ كما تقدم ـ هو العدوان على أرواح الآمنين وترويعهم والعدوان على أموالهم ومحاولة سلبها، وليس العدوان على شخص النبي ﷺ كما ادعى.

2 ـ يبدو أن الذي حمله على القول بأن آية الحرابة تقضي بإيقاع الجزاء على من يحارب دين الله وشخص الرسول وأنها مخصصة بشخصه ـ الذي حمله على ذلك هو كونه لا يفهم الفرق بين معنى كلمة «الحرْبُ» التي سكن راؤها وبين كلمة «الحَرَبُ» بتحريك الراء. فالأولى تعني نقيض السلم وفعلها «حارب». يقال إذا اشتعلت الحرب بين القوم: «تحاربوا واحتربوا وحاربوا. ورجل مِحرَبٌ أي محارب لعدوه». وأما كلمة «الحرَبُ» بالتحريك فمعناها: أن يسلب الرجل ماله. يقال: «حرب ماله» أي سلبه فهو محروب وحريب، وقوم حربى وحرباء. وحريبته: ماله الذي سلبه. فالحرابة: مصدر من قولهم «حربه حرابة» أي سلبه وأخذ ماله وتركه بلا شيء، وليس مصدر «حارب» فإن مصدر هذه «محاربة وحراباً» مثل: «قاتله مقاتلة وقتالاً». فالحرابة بكسر الحاء إذن مصدر مثل «العبادة» و«الرعاية»[197]. وهي بذلك تتعلق بجريمة سلب أموال الناس وتقتيلهم إفساداً في الأرض، تعطيلاً لشريعة الله. وغيرة من منزل الشريعة على شريعته، وعلى الآمنين الذين يتحاكمون إليها؛ فقد اعتبر الجريمة موجهة ضده سبحانه وتعالى وضد رسوله ﷺ، بمعنى أنه جعل شرعي اعتباري، وليس تقريراً لواقع الحال؛ لأنه لا يتصور حرابة بشر مع الله سبحانه وتعالى.

3 ـ وتمييز الفقهاء بين المعنيين يفسر تقريرهم أن آية الحرابة محمولة على مخالفة الأمر والتكليف باعتبار أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة، وتقدير

ذلك: إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله محمد ﷺ ويسعون في الأرض فساداً[198]. فاعتبار رب العزة هذه الجريمة موجهة ضده ـ سبحانه وتعالى ـ وضد رسوله عليه الصلاة والسلام معناه أن الخارجين على سلطان الشريعة لا يحاربون الإمام وحده، ولا أهل دار الإسلام، ولا شخص رسول الله ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، بل إن الحرابة لله ورسوله متحققة كلما روع أهل دار الإسلام وسلبوا أموالهم، واعتدى على حقهم في الحياة الآمنة الوادعة في ظل شريعة الله تعالى[199]. قال «الطبري» في تفسير آية الحرابة: «وهذا بيان من الله عز ذكره عن حكم (الفساد في الأرض)»[200]

4 ـ من المقرر عند الأصوليين أنه إذا اشتمل الخطاب الشرعي الموجه للرسول ﷺ على ما يدل على تناوله للأمة؛ كانت الأمة داخلة فيه قطعاً كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ﴾[201].

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾[202]. وأنه إذا اشتمل الخطاب على ما يدل على اختصاصه به عليه الصلاة والسلام كان خاصاً به[203]. كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾[204]. وقوله جل شأنه: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾[205].

5 ـ إن ذكر الرسول ﷺ في الآية الكريمة لا يعني قصر الحرابة على شخصه الكريم، وإلا لفقدت الآية معناها الشرعي، لأنه لا معنى للحديث عن شخص الرسول ﷺ وإهمال غيره من المؤمنين الذين يتفقون معه في وجوب الإيمان والالتزام بمقتضياته.

ثانياً:

أما قوله: «أما بعد النبي، وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضوداً بعد ذلك، فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون أم الفقهاء وفيهم المغرضون!؟ لقد جرى الفقه الإسلامي على اعتبار هذه الآية سنداً في

إيقاع الحد على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه».

وكلامه هذا ينطوي على علل كثيرة منها:

1 ـ أنه لا يدرك الفوارق بين حد «البغي» وحد «الحرابة»، فهما بطبيعتهما حدان شرعيان، ولكن يختلف موضوع كل منهما عن الآخر. فحد البغي يتعلق بردع كل من يحاول المساس بكيان الأمة، ويفرق وحدتها، وهو داخل ضمن كلي حفظ الدين. وأما حد «الحرابة» فهو يتعلق بردع كل أذى أو عدوان يحيق بالنفس البشرية وهو داخل في كلي حفظ النفس من الكليات التي جعلتها الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها.

فلذلك كان ينبغي له أن يفرق بين الخروج على سلطان الإمام بمعنى الخروج على الدولة لهدف سياسي، بتأويل سائغ أو غير سائغ، وبين الخروج على الجماعة كلها بقصد سلب أموال الآمنين من رعايا دولة الإسلام وترويعهم وإشاعة عدم الاستقرار وفقدان الأمان والطمأنينة بينهم.

2 ـ وأنه كذلك لا يدرك أن مقتضى النص الشرعي هو أن ولي الأمر الذي يحق له أن يوقع على الجناة عقوبة الحرابة هو الحاكم الذي يملك من الإسلام وجوداً شرعياً والذي يحكم بشريعة الله تعالى، وليس هو الحاكم الذي يفتقر إلى هذه الصفة ويعيث في الأرض فساداً، ويسخر علماء السوء لتسويغ باطله، ولمصادرة حرية الناس باسم الشريعة، وتسليط السياط على الظهور، وتقطيع الرقاب بالسيوف باسم التحاكم إلى قانونها.

3 ـ أما حديثه عن الذين من بعده عليه الصلاة والسلام، وتساؤله عنهم فقد أغفل فيه الذين اعتدوا على أموال الناس بالقوة المسلحة، وساهموا في الإخلال بالأمن العام، وسعوا في هدم الأمة وتشتيت شملها وتمزيق كيانها. وأغفل أيضاً أن الإسلام الذي وضع هذا التشَريع لم يقل بالعصمة لغير النبيين عليهم الصلاة والسلام، ووقوع غيرهم في مخالفة أمر الله لا تنفي عنهم صفة الإيمان، ولا تسقط عنهم الحدود الشرعية بل تقيمها

عليهم وتبقي لهم وصفهم الشرعي مع إقامتها.

ثالثاً:

أما استدلاله بقوله ﷺ: «من حمل علينا السلاح فليس منا». وقوله عليه الصلاة والسلام: «من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية» على أنهما لا يقرران حكماً على من يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها:

- ففيه فساد في الاستدلال بهما على الحكم الشرعي في الحرابة، أرجو الله أن لا يكون ذلك هو منهجه في الاجتهاد. لأننا لو سلمنا بذلك لقلنا له عليك أن تعرف شيئاً عن كيفية الاجتهاد وتحيط بالطريقة الشرعية في استنباط الأحكام، ولو أحطت بها لأدركت أنه يجب عليك (أولاً) أن تجمع جميع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع ثم تضعها في مقدماتك لتستثمر منها حكم الله على النحو الذي يحب ويرضى. ولو فعلت ذلك لأدركت أن طريقتك في البحث ليست هي الطريق الشرعي الذي يجب عليك التزامه.

- وأن هذين الحديثين لم يسقهما النبي ﷺ في بيان حكم الله فيمن يعتدي عليه شخصياً، فالقضية ليست قضية شخص الرسول عليه الصلاة والسلام، كما تقدم، بل هي قضية الحرابة وحكم الله في المحاربين وذلك ظاهر من الآية وسبب نزولها.

رابعاً:

أما كلامه عن الخروج على الجماعة وحكم الله في الخارجين عنها فيمكن الرد عليه بما يلي:

1 - إن الجماعة التي نهى رسول الله ﷺ عن الخروج عنها هي جماعة المسلمين وإمامهم، وأما الجماعة التي خرج عنها رسول الله ﷺ فليست هي جماعته كما ادعى بل هي جماعة تنقاد إلى غير شريعة الله تعالى وحاشا لرسول

كريم بعث ليدعو الناس إلى التوحيد أن ينسب إلى من يعبد آلهة أخرى مع الله أو من دونه.

2 ـ إن ذلك لا يدل على الخلط عند الفقهاء بين الفقه والشريعة كما ادعى، بل يدل على الخلط عنده بين الواقع الذي تأثر به وبين الفقه الإسلامي ومقتضياته الشرعية. لأن الواقع الذي وصفه لم يتناوله الفقهاء بالبحث ولم يصدروا فيه اجتهاداً... فما قال منهم أحد إن الخروج عن المجتمعات التي تحكم بغير ما أنزل الله هو المقصود في هذه الآية. ومع ذلك فليتك خرجت عنها اليوم كما تدّعي.. إذن لكنت باجتهادك الخاطىء معذوراً.

رابعاً: الخمـر

وقاية الإنسان من عوامل الهدم الفكري:

يتمثل الهدم الفكري في عاملين[206]:

أولهما: طغيان الظلم على الإنسان إلى درجة لا يطيقها.

وثانيهما: طغيان الملذات عليه إلى درجة لا يقيم معها لأمر الله وزنا.

فأما العامل الأول فقد حاربته الشريعة بإيجاب العدل، وتحريم الظلم في الأرض كلها. قال جل شأنه: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[207]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[208]. وقال جل شأنه: ﴿ ۞ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾[209]. وقال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»[210].

وأما العامل الثاني فقد عالجته الشريعة بتلبية جميع متطلبات غرائز الإنسان وحاجاته العضوية لتكوين الشخصية الإنسانية المتوازنة عقلاً وروحاً وجسداً الحريصة على تحقيق أهداف وجودها العليا:

ـ فقد قفلت الطريق أمام الكبت قفلاً نهائياً باعترافها أن الشهوات مزينة في فطرة الإنسان، وبدعوتها الصريحة إلى الاستمتاع بها. قال جل شأنه: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ

﴿ٱلْمَـَٔابِ﴾[211]. وقال عز من قائل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[212]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَـٰقِيَـٰتُ ٱلصَّـٰلِحَـٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[213].

فتختفي بذلك من نفس الإنسان أسباب الكبت المتمثلة في شعوره بالاشمئزاز من الشهوات وفي نفوره منها.

ـ ووضعت ضوابط تنظيمية تحدد المدى الذي ينطلق فيه النشاط الحيوي لإشباع الغرائز والحاجات العضوية إشباعاً أمثل، كما تحدد الميادين الإشباعية المأمونة العواقب وذلك لعلمها أن النشاط الحيوي للإنسان ينبغي أن يكون نفعه في المحيط الجماعي لا يقل عن نفعه في المحيط الفردي، ولعلمها كذلك بأن انطلاق الإنسان في إشباع غرائزه وحاجاته العضوية بلا ضابط؛ يؤدي به إلى أن يكون عبداً لشهواته، فيهبط من مصاف الإنسانية العليا إلى مستوى الجمادات في الطبقة السفلى[214].

والعقل أثمن وأغلى شيء في الإنسان:

ـ فهو مناط التكليف.

ـ وبه فضله الله على بقية خلقه.

ـ وبه منحه القدرة على فهم الخطاب الشرعي.

ـ وبه يستطيع أن يدرس المدركات الحسية ويحيط بخواصها، ويستدل بوجودها على وجوب وجود خالقها.

ـ وبه يعرف كيف يستخدمها في إعلاء كلمة الله وتعمير أرضه العمارة المثلى[215].

والإنسان بهذه الخاصية مهيأ للصراع مع عدوه إبليس الذي يريد أن يحيده عن أهدافه العليا: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا۟ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُوا۟ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[216]. كما أنه مهيأ لمواجهة المشكلات الناجمة عن حركته في واقع

الحياة، وهي بطبيعتها تتطلب، لتخطيها، انضباطاً ووعياً ومراناً ينشأ عنها نضج أجهزة الصراع في كيانه.

والخمر كغيرها من المسكرات تشرب إما بطراً واستمتاعاً، وإما ضعفاً وعجزاً عن مواجهة الواقع الأليم الذي يقود إلى شربها. وهي، إجمالاً، هروب من مواجهة مشكلات الحياة، وإعلان للهزيمة أمام تبعاتها.

فبدلاً من أن يواجه شاربها العقبات التي تقف أمامه، ويتدبر الحلول لمشكلاته تجده يهرب من ذلك كله في كأس يحتسيها، تخدر أعصابه رويداً رويداً تبعده عن مشكلاته، وتعيشه في وهم خادع مفاده شعوره بالسعادة الغامرة وقدرته الخارقة على حل جميع ما يعترضه وغيره من مشكلات... وبما أنه يعيش لحظة المتاع مخدر الأعصاب تسري في عروقه نشوة السعادة، ولذة الحياة في عالمه الجميل؛ لذلك فماله والمشكلات وهو يملك القدرة على حلها، وقدرته هذه هي تحت تصرفه متى شاء وكيفما يريد؟!.. وهكذا كلما ازدادت نشوته كلما أحس بالحاجة إلى كأس أخرى، إلى أن يفقد وعيه، وتعجز أعصابه وفكره عن آداء وظيفتهما، فإذا استمر على هذه الحال هارباً من مواجهة الواقع فإن أجهزة الصراع في كيانه سوف تعطب وتتعطل بسبب عدم استخدامها في مجالدة وقائع الحياة. على أن ضر السكير لا ينحصر في ذاته وحدها؛ بل إنه سيمتد إلى غيره من أعضاء المجتمع وأولهم وسطه الذي يعيش فيه بسبب ما هو مركوز في الفطرة البشرية من نزوع النفس الإنسانية إلى التقليد مهما علا شأن الفرد، كما أن حالة فقدان الوعي لدى الشارب تنسيه إنسانيته، وتبرز الروح العدائية عنده فيقدم على ارتكاب جرائم أخرى كالزنى والقذف والسرقة والقتل وغير ذلك. قال القرطبي رحمه الله: «ثم إن الشارب يصير ضحكة للعقلاء فيلعب ببوله وعذرته وربما يمسح وجهه حتى رؤي بعضهم يمسح وجهه ببوله ويقول: اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ورؤى بعضهم والكلب يلحس وجهه وهو يقول له: أكرمك الله»[217].

وهذا الذي يتحدث عنه «القرطبي» رحمه الله هو إنسان مسلم يعيش منضبطاً بالأحكام الشرعية في حياته:

ـ فروحه إسلامية.

ـ وحسه إسلامي.

فهو حتى وإن لعبت الخمر برأسه، وأفقدته صوابه؛ فإنها لم تفقده عقيدته ولم تمسخ حسه... أما في عالم اليوم؛ ومكر الليل والنهار قائم من أئمة الضلال وتلاميذهم، فإنها إن لعبت برأسه فهي لا تكتفي بأن تمسخه حسه الإيماني، بل تتجاوز ذلك فتصيره عبداً من عبيد المادة الذين لا يبالون بهدم كل قيمة عليا في سبيلها. يقول الحق تبارك وتعالى في شأن تحريم الخمر[218]: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[219]. وعن أنس رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحمولة له وبائعها والمبيوعة له وساقيها والمستقاة له حتى عد عشرة من هذا الضرب»[220].

الخمر والطب الحديث:

من المعروف أن العلوم الطبية في العصر الحاضر قد تقدمت تقدماً ملحوظاً خاصة في الغرب؛ فيسر الله للبشرية وسائل التشخيص، وطرق العلاج، كما يسر لها اكتشاف عقاقير جديدة لأمراض كانت مستعصية... كل ذلك بصورة لم تكن لتخطر من قبل على بال.

وقد كان من آثار هذا التقدم أن اكتشفت تأثيرات «فيزيولوجية» ونفسية للخمر على هذا الكائن نقضت ما كان سائداً من قبل، كما ثبت أنها هي السبب الرئيس لأمراض فتاكة، وهذا بشهادة الاختصاصيين في العلوم الطبية[221].

تأثيراتها «الفيزيولوجية» والنفسية:

1 ـ كان السائد في الماضي أن للخمر فوائد في توسيع شرايين وأوعية القلب ولكن ثبت حديثاً أن الخمر تنكس ألياف العضلة القلبية بتشبيط خمائري، وتحدث الجلطة القلبية بشكل مِباشر وغير مباشر.

2 ـ كان السائد في السابق أن الخمر تدفىء الجسم، ولكن ثبت حديثاً بأنها توسع الأوعية المحيطية، أما شعور الإنسان بالحرارة الخارجية بعد شربها فهو على حساب امتصاص الحرارة المركزية، وقد ينشأ عن ذلك الموت المفاجىء.

3 ـ وقالوا سابقاً إن الخمر تزيد الشهية للأكل، ولكن أثبت الطب اليوم أن الخمر تزيد الإفراز المخاطي بالمعدة وتنبه أعضاء الذوق الانتهائية ومنها يثبط إفراز الحمض الضروري للهضم فيحدث عسر الهضم والتهاب حاد بالمعدة.

4 ـ أثبت الطب الحديث أن الخمر تحدث إما نقصاً في سكر الدم أو الداء السكري وذلك بإصابة أماكن تولد الجلايكوجين. وقد يحدث الحماض اللاكتائي حيث يتأكسد الكحول الإثيلي، وبتحولات كيميائية يحدث الحماض.

5 ـ يقول الرأي الحديث أن الكحول مثبط للجملة العصبية وليس منشطاً. ويؤثر عكسياً على كل أشكال الآداء الحركي ووضعية الوقوف وضبط الكلام وحركات العين، كما يقلل الكحول من كفاءات الأعمال العقلية، وينقص قوة الانتباه والتركيز، ويقلل من ملكات المحاكمة والتمييز، ويفقد القدرة على التفكير والتعقل بوضوح.

الأمراض الناتجة عنها:

وهي كثيرة، منها:

1 ـ تليف الكبد.

2 ـ التهاب البنكرياس.

3 ـ فقر الدم.

4 ـ مرض القلب الكحولي.

5 ـ الذبحة الصدرية.

6 ـ السبات وفقد الوعي الكامل.

7 ـ الخبل العقلي والشلل التشنجي.

هذه لمحة عامة عن واحد من عوامل الهدم الفكري التي جعلت لها الشريعة حداً شرعياً، حفظ به العقل الذي هو ثالث الكليات الخمس من مقاصدها. فهل يستقيم مع شريعة الحق المبين أن تترك هذا الكائن الذي استخلف في الكون لإعلاء كلمة الله، وتعمير أرضه العمارة المثلي ـ أن تتركه فريسة لأن تلعب به الخمر وغيرها من المسكرات فتذهب عقله وتقعد به عن مسئوليته العظمى... لا فالله جل شأنه أرأف بعباده من رأفة الأم بوليدها وهو أرحم بهم من أنفسهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[222]. ﴿إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾[223]، وهو سبحانه العليم بكل شيء، فقد قال سبحانه وتعالى عن نفسه: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[224]. وعلمه سبحانه عظيم لا يمكن الإحاطة به لأنه فوق مستوى البشر إدراكاً وتصوراً. قال جل شأنه: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۞ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[225].

مقدار العقوبة:

حد الشرب عند الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية وسفيان الثوري والليث بن سعد ورواية عن أحمد، هو ثمانون جلدة.

ويرى الشافعية والظاهرية وأبو ثور ورواية أخرى عن أحمد أن الحد أربعون جلدة، ولا مانع من الزيادة عليها على سبيل التعزير[226]. وعلى ذلك

فحد الشرب عند الشافعية، دون غيره من الحدود؛ يتحتم بعضه ويتعلق بعضه باجتهاد الإمام[227].

الأدلـــــة

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على رأيهم بما يلي:

أولاً:

ثبت عن رسول الله ﷺ الجلد، لكنه لم يثبت عنه تقديره بعدد معين. فقد أخرج البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أن رجلاً على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقب حماراً وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب فأتى به يوماً فأمر به فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يؤتي به. فقال النبي ﷺ: لا تلعنوه فوالله ما علمت أنه[228] يحب الله ورسوله»[229].

ثانياً:

حد شارب الخمر ثبت بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم:

1 ـ فقد أخرج البخاري عن السائب بن يزيد[230] قال: «كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين»[231].

2 ـ وأخرج مسلم عن أنس رضي الله عنه: «أن نبي الله ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد أبو بكر أربعين. فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى، قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود. قال: فجلد عمر ثمانين»[232].

3 ـ وروى مالك في الموطأ أن عمر رضي الله عنه استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: «نرى أن تجلد ثمانين؛ فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذي وإذا هذي افترى. أو كما قال. فجلد عمر في الخمر ثمانين»[233].

ويقول أصحاب هذا الرأي أنه لا مانع من كون كل من علي وعبد الرحمن بن عوف أشار بذلك فروى الحديث مرة مقتصراً على هذا ومرة على هذا[234].

ثالثاً:

روى الشيخان عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «ما كنت لأقيم حدا على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه»[235]. والمراد بكلمة «لم يسنه» ـ عند أصحاب هذا الرأي ـ أنه لم يقدر فيه عدداً معيناً عليه الصلاة والسلام، وإلا فقد ثبت قطعاً أنه أمر بضرب شارب الخمر.

أدلة الشافعية ومن وافقهم:

احتج الشافعية وموافقوهم بما يلي:

أولاً:

ما أخرجه مسلم عن أنس رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين». وفي رواية أخرى: «أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين»[236].

ثانياً:

ما أخرجه مسلم عن حصين بن المنذر أبو ساسان، قال: «شهدت عثمان بن عفان وأتى بالوليد قد صلى الصبح ركعتين. ثم قال: أزيدكم؟ فشهد عليه رجلان: أحدهما حمران؛ أنه شرب الخمر. وشهد آخر؛ أنه رآه يتقيأ. فقال

عثمان: إنه لم يتقيأ حتى شربها. فقال يا علي قم فاجلده. فقال قم يا حسن! فاجلده. فقال الحسن: ولّ حارها من تولى قارها (فكأنه وجد عليه) فقال: يا عبد الله بن جعفر قم فاجلده. فجلده. وعلي يعد. حتى بلغ أربعين. فقال: أمسك. ثم قال: جلد النبي ﷺ أربعين. وجلد أبو بكر أربعين. وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلي»[237].

ثالثاً:

ما أخرجه الشيخان عن أنس رضي الله عنه قال: «جلد النبي ﷺ في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين»[238].

رابعاً:

تقدير الحد بأربعين جلدة هو قول الخلفاء الأربعة والحسن بن علي وعبد الله بن جعفر بحضرة جميع الصحابة رضوان الله عليهم لأن رسول الله ﷺ توفي وتلك سنته ثم جلد أبو بكر في الخمر أربعين ثم جلد عمر أربعين صدراً من إمارته ثم جلد عثمان الحدين كليهما ثمانين وأربعين ثم أثبت معاوية الحد ثمانين[239].

مناقشة الأدلــة

يبدو أن أساس الخلاف بين جمهور الفقهاء ومخالفيهم يتركز فيما يلي:

أولاً: جمهور الفقهاء:

1 ـ فسر جمهور الفقهاء مشاورة عمر للصحابة لما كثر في زمانه شرب الخمر، وإشارتهم عليه بأن يجعل الحد ثمانين جلدة قياساً على حد الفرية، إنما هو إجماع منهم على ذلك، والإجماع لا يكون إلا عن دليل شرعي غاب عنا وأحاط به المجمعون، فكان الإجماع دليل الدليل الشرعي.

2 ـ وفسروا ما رواه أحمد والترمذي عن أبي سعيد الخدري أنه قال:

«جلد على عهد النبي ﷺ في الخمر بنعلين أربعين فلما كان زمن عمر جلد بدل كل نعل سوطاً»[240] ـ فسروه بأن الضربة بنعلين تساوي ضربتين، ولذلك تكون عدة الضرب ثمانين[241].

ثانياً: الشافعية وموافقوهم:

حجة هذا الفريق ترتكز على ما يلي:

1 ـ أن النبي ﷺ لم يحد في الخمر حداً معيناً، وإنما كان يضرب فيها بين يديه بالنعال ضرباً غير محدود، وأن أبا بكر رضي الله عنه شاور الصحابة كم بلغ ضرب رسول الله ﷺ لشراب الخمر فقدروه بأربعين[242].

2 ـ أن ما فعله علي رضي الله عنه من جلده للوليد بن عقبة أربعين جلدة وقوله: «جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وهذا أحب إلي» هو اتباع لفعله عليه الصلاة والسلام وهو حجة لا يجوز تركه بفعل غيره وأن الإجماع الذي احتج به الجمهور لا ينعقد على ما خالف فعل النبي ﷺ وأبي بكر وعلي رضوان الله عليهم فتحمل الزيادة من عمر رضي الله عنه على أنها تعزير جائز إذا ارتآه الإمام[243].

3 ـ أن العمل الثابت عن رسول الله ﷺ هو أن حد الشارب أربعون جلدة، فلو تم التسليم برأي الجمهور القاضي بقياس الشارب على المفتري كما في قول علي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وفي فعل عمر لا عتبر قولهم هذا اجتهاد في موضع النص وهو لا يجوز في حق هؤلاء الصحابة كما لا يصح أن يقال أن الزيادة تعزير؛ لأنها زيادة عن الحد المقدر الثابت عن الشارع باتفاق الصحابة.

أما الزيادة الثابتة عن عمر فهي محمولة على أنها عقوبة عن جريمة أخرى فوق جريمة الشرب كجريمة سوء التأويل، أو جريمة الاستهانة بحرمة الخمر بالمبالغة في شربها[244]. قال صاحب المحلى: «فمن تعلق بزيادة عمر رضي الله عنه ومن زادها معه على وجه التعزير وجعل ذلك حداً واجباً مفترضاً فيلزمه

أن يحرق بيت بائع الخمر ويجعل ذلك حداً مفترضاً لأن عمر فعله، وأن ينفي شارب الخمر أيضاً ويجعله حداً واجباً لأن عمر فعله، فإن قال: قد قال عمر: لا أغرب بعده أحداً. قيل: وقد جلد عمر أربعين وستين في الخمر بعد أن جلد الثمانين بأصح إسناد يمكن وجوده، ويلزمهم أن يحلقوا شارب الخمر بعد الرابعة كما فعل عمر فلا يحَدونه أصلاً ويلزمهم أن يوجبوا جلد ثمانين أيضاً»[245].

هذه هي مرتكزات حجج كل من الفريقين، ويمكن، بعد ذلك، للناظر في النصوص الشرعية التي وردت في هذه القضية وفي حجج الفريقين ـ يمكن له أن يتبين الآتي:

1 ـ ثبوت جلده عليه الصلاة والسلام لشارب الخمر بالجريد والنعال أربعين جلدة وأمره بذلك، وكذلك ثبوت جلد أبي بكر رضي الله عنه لشارب الخمر أربعين أيضاً وفي ذلك دليل على أن الشريعة قد قررت عقوبة حدية لجريمة شرب الخمر.

2 ـ في معاقبة عمر رضي الله عنه لشارب الخمر بالجلد ثمانين جلدة، وفعل ذلك بمحضر من الصحابة بدون نكير عليه، بل وفي إشارة «عبد الرحمن بن عوف» و«علي بن أبي طالب» رضوان الله عليهم، على عمر بجلد الشارب ثمانين جلدة في رواية مسلم ومالك، بل وفي تصريح «علي» في رواية مسلم بأن الأربعين والثمانين كلاهما سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ ـ في ذلك كله دليل يثبت أنه قد ورد عنه عليه الصلاة والسلام كلا المقدارين.

الترجيح والاختيار

إن المتأمل في رواية البخارى عن السائب بن يزيد التي جاء فيها: «كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا

عتوا وفسقوا جلد ثمانين»[246]. وفي الأدلة التي سيقت في شأن حد الخمر، وفي قول علي رضي الله عنه، في شأن الشارب، الذي ورد في الصحيحين من أنه لومات صاحب الخمر أثناء إقامة الحد عليه لدفع ديته لأن «رسول الله ﷺ لم يسنه» ـ المتأمل في كل ذلك يستطيع أن يرجح الآتي:

1 ـ لا يجوز أن يقل حد الخمر عن أربعين جلدة، كما لا يجوز أن يزيد عن ثمانين جلدة وللإمام الخيار بينهما زيادة ونقصاً تبعاً للظروف المحيطة.

2 ـ إدراك الصحابة العميق لطبيعة جريمة شرب الخمر، وطبيعة حدها. فحدها ـ عندهم ـ متردد بين الأربعين والثمانين على أن يكون الحد الأدنى لا يقل عن أربعين جلدة فإن علا فإنه لا يزيد عن ثمانين جلدة تبعاً للظروف التي يراها الإمام محيطة بالحد ومن يقع فيه شرعاً.

3 ـ قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أن رسول الله «لم يسنه» إما بمعنى لم يسن حد الثمانين، وهذا قول يرده الإجماع والسنة العملية أيضاً ولذلك فهو غير وارد شرعاً. وإما أن يكون بمعنى أنه ﷺ ما مات المحدود على عهده وترك دمه هدراً لا دية فيه لعدم قصد الإمام قتله ولكونه لم ينتج قتله عن خطأ في حده. ولذلك فقد اختار الإمام على ديته بعداً عن مخالفة السنة ببدعة قد يستغلها غيره لينجو بها من الحد في قتله خطأ والقصاص في حده عمداً.

كيفية تنفيذ العقوبة:

العقوبة قبل الصحو أم بعده؟:

اتفق الأئمة الأربعة وبرأيهم قال عمر بن عبد العزيز والشعبي والثوري على أنه لا يقام حد الشرب على من أصابه حال سكره وذلك تحصيلاً لمقصود الردع والزجر الذي لا يحصل بغياب العقل، وغلب الطرب والانشراح على الشارب[247]. وقد روي أبو يوسف أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك بالنجاشي[248].

وعند المالكية أن الحد تعاد إقامته على المحدود مرة أخرى إذا جلده

الإمام قبل صحوه لانتفاء مقصوده وهو ردع الجاني بألم النكال[249].

وعند الظاهرية وطائفة من العلماء أن الشارب يحد حين يؤخذ، فلا يؤخر إلى وقت الصحو. واحتجوا بالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ من طريق عقبة بن الحارث، وأنس بن مالك وغيرهم[250] أن رسول الله ﷺ أتى بالشارب فأقر فضربه ولم ينتظر حتى يصحو[251].

والراجح عندي هو ما رآه الظاهرية للخبر الصريح الذي رواه البخاري من طريق عقبة بن الحارث: «أن النبي ﷺ أتى بنعيمان أو بابن نعيمان وهو سكران فشق عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه فضربوه بالجريد والنعال وكنت فيمن ضربه»[252]. فالواجب طبقاً لهذا النص أن يحد الشارب حين يؤتى به إلا إذا ثبت أنه لا يشعر بالألم ولا يفهم شيئاً لغلبة السكر عليه فحينئذ يؤخر حتى يعود إليه وعيه ليحصل مقصود الشارع من الحد.

أداة التنفيذ:

آلة الضرب في حد الخمر هي السوط عند جمهور الفقهاء لقوله ﷺ: «إذا شرب الخمر فاجلدوه»[253]. والجلد إنما يفهم من إطلاقه الضرب بالسوط ولأنه أمر بجلده كما أمر الله تعالى بجلد الزاني، فكان بالسوط مثله. والخلفاء الراشدون ضربوا بالسياط، وكذلك الذين من بعدهم[254].

ويرى الظاهرية وبعض الحنابلة أن حد الخمر يقام بالأيدي والنعال وأطراف الثياب لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ أتى «برجل قد شرب قال اضربوه. قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله، والضارب بثوبه. . . الحديث»[255].

والأولى بالاتباع هو رأي الجمهور لأن حديث أبي هريرة كان في بدء الأمر ثم ثبت بعد ذلك أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر واستقرت الأمور على ذلك. فقد صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه جلد أربعين وجلد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين وجلد على الوليد بن عقبة أربعين[256].

صفة أداة التنفيذ:

يشترط في السوط أن يكون بلا ثمرة لأن اتصال الثمرة بمنزلة ضربة أخرى فيصير كل ضربة بضربتين. وفي ذلك زيادة على العدد الذي قرره الشارع[257]. كما يشترط فيه أن يكون وسطاً ليس بالجديد الذي يجرح، ولا بالخلق الذي يقل ألمه[258]. فقد روى مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم: «أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنى على عهد رسول الله ﷺ. فدعا له رسول الله ﷺ بسوط فأتى بسوط مكسور. فقال: (فوق هذا). فأتى بسوط جديد. لم تقطع ثمرته فقال (دون هذا). فأتى بسوط قد ركب به ولان. فأمر به رسول الله ﷺ فجلد»[259].

وهذا الحديث مرسل، ولكن «له شاهد عند عبد الرزاق عن معمر بن يحيى بن أبي كثير نحوه، وآخر عند ابن وهب من طريق كريب مولى ابن عباس. فهذه المراسيل الثلاثة يشد بعضها بعضاً»[260]. وقال صاحب «سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام» عن السوط: «فيكون بين الجديد والخلق»[261]. وقد روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «ضرب بين ضربين، وسوط بين سوطين»[262].

صفة الجلد:

تكلم الفقهاء في هذه القضية عن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الهيئة التي يكون عليها المحدود وقت التنفيذ.

المسألة الثانية: تجريد المحدود من لباسه وعدم تجريده منه.

المسألة الثالثة: كيفية الجلد.

المسألة الأولى:

يرى الحنفية والشافعية والحنابلة والزيدية أن الرجل يجلد قائماً وتجلد المرأة جالسة لقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «يضرب الرجل قائماً

والمرأة قاعدة في الحدود». ولأن قيام المحدود وسيلة إلى إعطاء كل عضو حظه من الضرب[263].

ويرى المالكية أن الرجل والمرأة سواء فيجلدا قاعدين؛ لأن الله تعالى لم يأمر بالقيام، ولأنه مجلود في حِد فأشبه المرأة[264].

ويرى الظاهرية أن الجلد في سائر الحدود يقام كيفما تيسر على الرجل والمرأة قياماً وقعوداً. فإن امتنع أمسك، وإن دفع بيديه الجلد عن نفسه أمسكت يداه لأنه لا نص في تحديد ذلك ولا إجماع[265].

وعندي أن الراجح هو رأي الجمهور، ولذلك يمكن أن يقال للمالكية: إن قولكم أن الله تعالى لم يأمر بالقيام يرد عليه بأنه سبحانه كذلك لم يأمر بالجلوس ولم يذكر الكيفية في كتابه ولا في سنة رسوله ﷺ وإنما علمت من دليل آخر وهو تطبيق الصحابة الأخيار من بعده الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل. كما إنه لا يصح قياس الرجل على المرأة في هذا الموضع، لأن مبنى الحد بالنسبة للرجل على التشهير الذي به الزجر للناس عن مثله. لذلك كان القيام له أردع، ولزجر غيره أبلغ. أما المرأة فإن مبني أمرها على الستر، وفي تشهير الحد كفاية عن أي زيادة[266].

المسألة الثانية:

يرى الشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية أن المحكوم عليه بهذه العقوبة لا يجرد من ملابسه، ولا تنزع عنه ثيابه بل يكون عليه ملابسه الخفيفة التي لا تمنع الألم. أما إذا كانت ملابسه ثقيلة بحيث تمنع وصول الألم إلى الجسد فتنزع عنه. وذلك لأنه لم ينقل عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أنه قد جرد محدود من ثيابه. قال ابن مسعود رضي الله عنه: «ليس في ديننا مد ولا قيد ولا تجريد». والجلد في حد الخمر أخف من الجلد في الزنى؛ فلا بد من إظهار آية التخفيف التي هي ترك التجريد[267].

ويرى الحنفية، في المشهور من الرواية عندهم، والمالكية والإمامية أن المحكوم عليه بهذه العقوبة إذا كان ذكراً فإنه يجرد من ملابسه إلا ما يستر العورة لأن حد الخمر قد جرى فيه التخفيف في الجلد، فلو خفف فيه ثانياً بترك التجريد لامتنع حصول المقصود من الحد وهو الردع بالنسبة لمن أقيم عليه والزجر بالنسبة لغيره. وأما بالنسبة للمرأة فإنها تجرد مما يقيها الألم كالفرو والملابس الثقيلة، ويبقى على ملابسها العادية بحيث تستر جميع جسدها لأنها عورة ويندب المالكية جعلها في قفة، ويجعل تحتها تراب ويبل بالماء لأجل سترها[268].

المسألة الثالثة:

من المعلوم أن المالكية يخالفون جمهور الفقهاء في عدم تفريقهم بين صفة الضرب في الحدود. فقد سأل سحنون[269] ابن القاسم[270]: «أي الحدود أشد ضرباً في قول مالك: الزاني أم الشارب أم حد الفرية؟ قال: قال مالك: ضربهم كلهم سواء»[271].

أما المتولي للجلد فينبغي أن يكون رجلاً من أواسط الرجال، ليس بالقوي ولا بالضعيف، ويجب ألا يكون امرأة؛ لأن ذلك ليس من شأن النساء، والخنثى في هذا كالمرأة[272].

وعلى المتولي للجلد أن يقبض على «السوط» بالخنصر والبنصر والوسطى ولا يقبض عليه بالسبابة والابهام، ولا يعقد عليه عقد التسعين؛ بمعنى أن يعطف السبابة حتى تلقى الكف ويضم إليها الإبهام[273]. ولا يجوز له رفع يده بحيث يبدو إبطه ولا يخفضها خفضاً شديداً، بل يتوسط بين خفض ورفع؛ فيرفع ذراعه لا عضده، كما ينبغي ألا تشد يَدُ المحدود، بل تترك مطلقة يتقى بها، فإذا وضعها على موضع ضرب غيره[274].

قال الإمام أحمد: «لا يبدي إبطه في شيء من الحدود» بمعنى عدم

المبالغة في رفع يده حتى لا ينتج عن الجلد نزف للدم، والواجب أن يكون الضرب محققاً للمقصود بغير إتلاف[275].

وأما عن توزيع الجلد فيرى جمهور الفقهاء أن الضرب يفرق على جميع جسدالمحدود ليأخذ كل عضوٍ حقه على أن يكثر منه في مواضع اللحم كالإليتين والفخذين ويتقي المقاتل وهي الوجه والرأس والفرج، وذلك لما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه»[276]. ولقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لكل موضع في الجسد حظ إلا الوجه والفرج». وقوله للجلاد: «اضرب وأوجع واتق الرأس والوجه». ولأن ضرب الفرج مهلك عادة، أما ضرب الوجه فهو موجب للمثلة، وقد نهى عنها رسول الله ﷺ. وأما ضرب الرأس فلأن الرأس مجمع الحواس وفيه العقل، فيخشى من الجلد فوات عقل المحدود أو فوات بعض حواسه، وفي هذا بلا شك إهلاك للذات. ومعلوم أن المراد بالحد هو العقوبة والنكال وليس التلف والإهلاك[277].

ويرى المالكية أن الجلد في الحدود عموماً لا يكون إلا على الظهر والكتفين. أما صفته فيكون بلا مد ولا ربط، ضرباً غير مبرح، ليس بالموجع ولا بالخفيف[278].

وعند الظاهرية أن التخصيص الوحيد للموضع الذي يكون فيه الحد من جسد المحدود هو ما ورد عن النبي ﷺ في شأن حد القذف في قوله عليه الصلاة والسلام لهلال بن أمية[279] حينما قذف شريك بن سحماء[280] بامرأته: «البينة أو حد في ظهرك»[281]. وقد ردد ذلك عليه مراراً. لذلك وجب ألا يخصص عضو من أعضاء الجسد بجلد سواء في زنى أو في خمر إلا ما ورد في حد القذف؛ لأن الله تعالى لو أراد ذلك لبينه على لسان رسوله محمد ﷺ، إلا أنه يجب اجتناب الوجه والمذاكير والمقاتل لثبوت النهي عنها، ولأن الضرب عليها مهلك[282].

مزاعم والرد عليها

خصص الأستاذ الدكتور «محمد سليم العوا» الصفحات من 126 إلى 140 من مؤلفه: «في أصول النظام الجنائي الإسلامي»، لحديث ممتع عن جريمة شرب الخمر التي جعلها في نطاق ما لا يعتبر من جرائم الحدود، وذكر في بحثه نصوصاً شرعية كثيرة وآراء فقهية متعددة، قام بتحليلها ودراستها بأسلوب علمي، وبيان ناصع، وقرر في نهاية البحث أن عقوبة الخمر تعزير لا حد، وأن رأيه هذا أخذت به بعض التشريعات الوضعية العربية ذكر من بينها ليبيا التي أصدر مجلس قيادة الثورة (الملغى) فيها قراراً يقضي بالحبس شهراً عقاباً على شرب الخمر، ثم عدل سنة 1973 م فأصبحت العقوبة ثلاثة أشهر[283].

والحقيقة التي غابت عن الباحث هي أنه قد صدر بعد ذلك القانون رقم 89 لسنة 1974 م في شأن تحريم الخمر وإقامة حد الشرب، والذي بعد صدوره اعتبرت جريمة شرب الخمر في ليبيا جريمة حدية لا تعزيرية، والعقاب المقرر لها حداً وليس تعزيراً، فكان على المؤلف أن يتحرى الدقة في نقله، وأن يتابع مجريات الأمور خاصة وأنه قد كتب مقدمة كتابه سنة 1978 م، أي بعد صدور القانون المذكور بأربعة أعوام[284].

ولا بأس هنا من اقتباس نصوص من الكتاب المذكور للرد على مزاعم صاحبه الذي ذكر أن رأيه، في هذه القضية، هو الإطار الصحيح الذي ينبغي أن توضع فيه عقوبة شرب الخمر[285]، وهو الأسلم من حيث النظر الفقهي والأيسر من حيث التطبيق العملي[286]. . . فماذا يقول هذا الباحث؟!

قال في ص (132ـ133) بعد أن ذكر الروايات التي تقرر أن الصحابة جلدوا الأربعين، وجلدوا الثمانين، وأنهم تشاوروا في أمر هذه العقوبة: «ومن ثم يتبين أن عقوبة شارب الخمر لم تكن مقدرة في عهد الرسول ﷺ، وأن الصحابة رضي الله عنهم لما فهموا أن المقصود بها ردع الشاربين لكفهم عن الشراب

قدروا فيها ما رأوه كافياً ثم زادوه لما تحاقر الناس العقوبة. فكيف يستقيم هذا مع قضية التحديد الذي يذهب بعض الفقهاء إلى أنها وردت عن رسول الله ﷺ، وأنه ضرب أربعين بسوط له شعبتان، فهي ثمانون ولكن الذين رأوا سوطاً واحداً عدوها أربعين؟. وإذا صح هذا فكيف يصح لأبي بكر أن يسأل عن نحو ما كانوا يضربون في عهد رسول الله ﷺ؟ ثم كيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله ﷺ؟ وكيف يأمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد؟ أفلا يكون هذا تركاً لحدود الله؟ وأخيراً كيف يقول علي أو عبد الرحمن بن عوف: أرى كذا وكذا، على مسمع من المهاجرين الأولين ويوافقون على الزيادة مع ثبوت مقدار معين عن رسول الله ﷺ».

ويقول في (ص 133): «وإذا كان الصحابة رضي الله عنهم قد فعلوا هذا ـ وهم لا شك فعلوه ـ فلا بد أنهم قد فهموا أن عقوبة شرب الخمر تعزيرية مفوضة إلى اجتهاد المسلمين بحسب ما يكون رادعاً في زمان ومكان ما، وبحسب ما يردع شخصاً معيناً في ظروف معينة. ولا بد من هذا الفهم وإلا اتهمنا الصحابة رضي الله عنهم؛ بأنهم خالفوا حداً من حدود الله ولا يمكن أن يجيز مسلم مثل هذا عليهم جميعاً».

ثم يحاول بعد ذلك إنكار الإجماع على حد الشارب، فيبين أن له أن يحدد أولاً مناط الإجماع، ثم ينظر في مدى تحققه في المواضع التي يقال بتحققه فيها. فالإجماع قد يقع على أصل العقوبة، وقد يقع على تحديد مقدارها. يقول في (ص 134): «أما على أصل العقوبة ووجوب توقيعها في الدنيا، أو بالأحرى جواز توقيعها فذلك مسلم لا جدال فيه. فقد عاقب على شرب الخمر رسول الله ﷺ وعاقب أصحابه من بعده. وليس من مذهب من مذاهب المسلمين إلا وعلماؤه يقرون وجوب أو جواز عقوبة شارب الخمر. والأصل في هذا الإجماع السنة النبوية الشريفة التي بينت جواز هذا العقاب ـ وإن تعددت صوره ـ وبينت توقيع الرسول ﷺ له. ومن ثم كان إجماع العلماء المسلمين على هذا القدر. أعني على جواز توقيع عقوبة على شارب الخمر في

الدنيا. أما في تقدير هذه العقوبة وتحديدها فإن الأمر جد مختلف عن الاتفاق على أصلها وأول مظان الإجماع عصر الصحابة رضي الله عنهم».

ثم ينقل نقولاً عن الصحابة تبين اختلافهم في مقدار الحد وهي لا تخرج عن النقول التي ذكرناها. وبعد ذلك يستشهد بكلام للإمام الشوكاني أورده في نيل الأوطار يبطل به ـ كما زعم العوا ـ دعوى الإجماع. فيقول الشوكاني رحمه الله: «والحاصل أن دعوى الإجماع غير مسلمة، فإن اختلافهم في ذلك قبل إمارة عمر وبعدها وردت به الروايات الصحيحة ولم يثبت عن النبي ﷺ الاقتصار على مقدار معين بل جلد تارة بالجريد وتارة بالنعال وتارة بهما وتارة بهما فقط وتارة بهما مع الثياب وتارة بالأيدي والنعال والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين... فالأولى الاقتصار على ما ورد عن الشارع من الأفعال، وتكون جميعها جائزة فأيها وقع فقد حصل به الجلد المشروع الذي أرشدنا إليه صلى الله عليه وآله وسلم بالفعل والقول كما في حديث من شرب الخمر فاجلدوه وسيأتي. فالجلد المأمور به هو الجلد الذي وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن الصحابة بين يديه ولا دليل يقتضي تحتم مقدار معين لا يجوز غيره»(287).

وهذه دعوى باطلة لا تستقيم شرعاً لأسباب منها:

1 ـ أما إجماع الصحابة فقد انعقد على اعتبار عقوبة الخمر حداً شرعياً وهو يتفاوت بين الأربعين والثمانين جلدة كما تقدم.

2 ـ أما ما ادعاه عن صحابة رسول الله ﷺ من ترجيح اعتبارهم لحد الخمر تعزيراً لا حداً فإني أتحداه أن يستشهد بكلمة واحدة على لسان واحد منهم تزكي هذه الدعوى.

3 ـ أما «الشوكاني» فحديثه صريح باعتبار عَقوبة الخمر حداً لا تعزيراً؛ فقد ابتدأ حديثه عن الخمر وحدها فجعلها في «كتاب حد شارب الخمر» وكان من بين مباحث هذا الكتاب مبحث «الدليل على مشروعية حد الخمر». ومبحث

«مذاهب السلف في حد شارب الخمر»[288]. فحدية العقوبة ليست موضع لبس عنده خاصة إذا رجعنا إلى كلامه المتعلق بحديث علي في حد الخمر، فهو يقول: «لكن حديث علي السابق يدل على أن عمر إنما ضرب ثمانين معتقداً أنه الحد»[289].

ويحسن بنا ـ دفعاً للبس ـ أن نبين مفهوم الحد والتعزير شرعاً:

ـ أما الحد فهو ـ كما تقدم ـ ضبط شرعي ضروري سلبي محدد لمفاهيم أمات الجرائم، كما هو محدد لعقوباتها نصاً لا اجتهاداً. ولا مانع فيه من تعدد العقوبات تبعاً لنوعية الجرم وظروف الذي ارتكبه.

ـ وأما التعزير فهو ـ كما تقدم ـ ضبط شرعي حاجي سلبي محدد للجرائم التي لم تبلغ حد الحد، وللعقوبات التي تخصها آخذاً في الاعتبار ظروف الجاني وما يناسبه من العقوبات الرادعة.

وللتمييز بين الحد والتعزير شرعاً ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار كون العقوبة التعزيرية لا يجوز أن تبلغ الحد، والعقوبة الحدية لا يجوز أن تقل عن الحد أو تتجاوزه شرعاً. وهذا ما حرص صحابة رسول الله ﷺ رضي الله عنهم على ضبطه في حد الخمر. فقد تبينوا من السنة العملية أن حد الخمر لا يجوز أن يقل عن الأربعين أو يتجاوزها وفقاً للظروف المحيطة به وبجرمه. وكذلك لا يجوز أن يتجاوز الثمانين أو يقل عنها تبعاً لظروفه.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

خامساً: الزنى

في إطار الحكم التشريعية للعقوبة:

سبب هذه العقوبة جريمة هي من أشنع الجرائم التي ترتكب عدواناً على الجنس البشري، واجتثاثاً للنوع الإنساني، وانتهاكاً لكل قيمة عليا... إنها جريمة الزنى... جريمة الهبوط إلى مستوى الحيوان البهيم أو إلى مستوى الجمادات في الطبقة السفلى. قال جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[290]. وقال سبحانه وتعالى في شأن الزنى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[291]. وقال سبحانه في شأن الزانيين: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[292].

فالإنسان حينما يختفي أثر نفخة الروح فيه، ويصبح عبداً لغرائزه، يكون في الحقيقة مسخاً حيوانياً كل همه إرواء شهوة، وإرضاء نزوة، وإشباع جوعة حيوانية[293].

إن الشريعة وهي تحرم الزنى وتقرر الحد الواقي من مضاره وآثامه لم تغفل الدوافع الفطرية في الكينونة البشرية ولم تحاربها، بل إنها سنت الأحكام التشريعية التي تتناسب مع الفطرة، وهيأت الإنسان في الوقت نفسه للانقياد لها[294]:

- فقد نظرت إلى المرأة على أنها عرض يجب أن يصان، ووضعت كل الضوابط لصيانته وحفظه، وأول من يصونها خالقها الذي بلغت به الغيرة عليها حداً لا يسمح فيه ليد رجل أن تمتد إليها إلا يد زوج أو محرم، فإذا امتدت لها يد أجنبي بالفاحشة؛ وضعت له حداً شرعياً يتفق مع جرمه معتدياً، ويقيه منها إن كانت معتدية.

- ووضعت في اعتبارها أن لا حيلة للإنسان في دفع الغريزة الجنسية ولا خير له في كبتها أو قتلها، ومن ثم فلم تنظر إليها على أنها رجس وقذارة أو أنها هي الدافع لجميع أنشطة الإنسان في الحياة. بل إنها قررت أن هذا أمر مزين في الفطرة لأنه مظهر من مظاهر غريزة حفظ النوع، وأن الطريق الوحيد لإشباعها هو الزواج الشرعي أو ملك اليمين[295]. قال جل شأنه: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾[296].

- وبينت أن السبيل الشرعي الذي جعل هو الطريق الوحيد لإشباعها إنما يعني إقامة العلاقة الجنسية على أساس متين من المشاعر الإنسانية الراقية وعهد دائم للوفاء، معروف للمجتمع، مستند إلى ضمانه... فهو حياة وآلام وآمال، ومستقبل مشترك يلتقي في ذرية مرتقبة تكون هي ثمرة عاطفة إنسانية حقيقية، لا نتاج نزوة حيوانية ابتغاء شهوة عابرة.

- وهذبت الإنسان المسلم بالتربية الإسلامية التي تعوده على ضبط هذه الغريزة دون كبتها.

- وجعلت المجتمع الذي تطبق فيه هذه الأحكام وعاء صالحاً لتطبيقها... فلا وجود للتبرج الذي يستثير الغرائز، ولا مكان فيه لمظاهر الفتنة والإغراء كافة، التي تضع الجسور لارتكاب هذه الجريمة، وتصل بالغريزة إلى درجة السعار المجنون، بل إن يداً من حديد تتربص دائماً بتجار الأعراض أعداء الإنسان وكرامة الإنسان[297].

لقد فعلت الشريعة كل ذلك لإدراكها أن الزنى نكسة حيوانية مضادة للفطرة

الإنسانية، متنافية مع الأهداف العليا التي خلق هذا الكائن من أجلها. فالإنسان حينما يرتكب هذه الجريمة. يتحول في الحقيقة إلى مسخ حيواني لا يفرق بين جسد وجسد ولا بين أنثى وأنثى، ولا بين ذكر وذكر؛ ومن ثم فلا يقوده إلى ذلك عاطفة حقيقية راقية تتمثل في مشاعر متبادلة، وأهداف متماثلة، وآمال مشتركة تحمل طابع الاستمرار وإنما الذي يقوده إلى ذلك هدف آني وقتي هابط ينتهي بإشباع جوعة الجسد، وإرواء دفعة الغريزة.

وقصدت الشريعة بتحريمها للزنى وتشديد العقاب عليه أن يكون هذا الكائن دائماً في مستوى الرسالة التي كلفه الخالق بحملها، كما إنها أرادت له ـ تبعاً لذلك ـ الحماية من الأدواء الاجتماعية التي تتولد عن هذه الجريمة والتي تعيقه عن آداء رسالته كاختلاط الأنساب، وإثارة الأحقاد، وتهديد البيوت الآمنة الوادعة.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۞ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۞ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[298].

الواقع التشريعي للجريمة والعقوبة:

إن المفهوم العام «للزنى» والذي يتمثل في أن يأتي رجل وامرأة فعل الجماع بدون أن تكون بينهما علاقة الزوجية المشروعة[299]، وكون هذه الفعلة رذيلة خلقية وخطيئة دينية، وعاراً اجتماعياً؛ أمر ظلت المجتمعات البشرية مجمعة عليه منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، ولم يخالفها إلا شرذمة قليلة راقت عندها الفاحشة، وتزين لها الباطل؛ فأصبحت عقولها مأخوذة من فروجها، ومداركها مأسورة من شهواتها.

والسبب في ذلك أن الفطرة البشرية إن غلبت عليها التقوى؛ فإنها تنفر منها ولا ترضى بها منهجاً لحياتها. فوقوعها في هذه الفاحشة شذوذ لا تستقر عليه إلا إذا جانبتها التقوى. أما وهي في ظلال التقوى فإنها لا ترضى بغير ما اختاره الله لها سبيلاً.

ولذلك بذلت المجتمعات البشرية منذ القدم سعيها لسد باب الزنى وشجعت على النكاح الشرعي حسب طريقة كل واحد منها، وشعوره بدرجة خطورة المضار التي تنشأ عن الزنى، علاوة على اختلاف النظم القانونية والاجتماعية فيما بينها[300].

ولكن القضية التي جرى فيها الخلاف بين القوانين الوضعية بعد اتفاقها على «حرمة» الزنى هي: هل الزنى جريمة تستلزم العقوبة قانوناً؟. فالمجتمعات القريبة من الفطرة ظلت تعده جريمة وترتب على ارتكابها عقوبة، ولكن نظراً لغلبة الهوى، وشيوع الرذيلة، ومكر الليل والنهار من قبل اليهودية العاليمة التي تريد أن «تستحمر» البشرية ليركبها «شعب الله المختار» في زعمهم؛ ضعف شعور المجتمعات ببشاعة هذه الجريمة فتأثر «المفكرون» و«الساسة» و«المشرعون» بموجات الانحلال وتيارات الإباحية؛ فكان أول بوادر هذا الضعف هو تفريق القوانين الوضعية بين الزنى المحض «Fornication» ومواقعة الزوج غير زوجته «Adultery»، فاعتبرت الأول خطيئة يسيرة، وليس جريمة تستلزم العقوبة، بينما اعتبرت الثاني وحده هو الجريمة التي تستلزم العقوبة، وعلقت ـ مع ذلك ـ إقامة الدعوى على شكوى يتقدم بها الزوج في حق زوجه الزاني، وجعلت له حق التنازل عن الدعوى بل وعن العقوبة ذاتها. واشترطت بعض القوانين، لقيام الجريمة، تكرار الزنى، وأن يتم في فراش الزوجية، ولم تعاقب في مجملها على العلاقات الجنسية بين غير المتزوجين إلا في حالات محددة كالإكراه وصغر سن المجني عليه[301].

ولقد تأثرت بتيار الانحلال الوارد من الغرب، الذي قام على نظريات وفلسفات إباحية كان لها دورها في صياغة مفاهيمهم عن الحياة وقوانينهم الضابطة لحركتها[302]... أقول لقد ـ تأثرت بتيار الانحلال هذا، القوانين الوضعية التي تحكم بلاد المسلمين ومنها قانون العقوبات الليبي المستقى في معظم نصوصه من القانون الجنائي الإيطالي. فقد جاءت المواد 399 المتعلقة

بزنى الزوجة و400 المتعلقة بزنى الزوج تجسيداً لهذا المنحى الخطير.

والقوانين الوضعية في الغرب اليوم، وواقع المجتمعات الغربية، كل ذلك يشير إلى الهاوية السحيقة التي حذر العقلاء، منذ سنوات عديدة، البشرية من السقوط فيها إذا لم تتنبه إلى خطر الإباحية، وضرر السعار المجنون الذي تغذيه الأيدي الملوثة بدم الإنسانية منذ أقدم العصور.

الجزاء من جنس العمل:

... ولكن عبادة الشهوات، والتنكب عن الفضيلة، والركون إلى الرذيلة «والاستحمار» لأعداء الإنسانية بالزنى واللواط؛ جعل البشرية تتعرض لعقوبات متكررة تتمثل في أمراض فتاكة منها مرض «الزهري» و«السيلان»، ولعل أخطرها المرض المعروف بمرض «فقدان المناعة» أو «الأيدز» (AIDS).. فما حقيقة هذا المرض؟!.

هذا اللفظ المرعب الذي عرف به المرض إنما هو اختصار من الأحرف الأولى للإسم «السريري» الجامد الذي أطلقه عليه «علماء الأوبئة»[303]:

«Aquired Immune Deficiency Syndrome» ويعني «متلازمة العوز المناعي المكتسب».

لقد اكتشف هذا الوباء لأول مرة في عام 1981 م من قبل «مركز مراقبة الأمراض «Center for Disease Control» في أتلانتا بالولايات المتحدة الأميريكية، حيث مات بعض المرضى نتيجة الإصابة بالعديد من الأمراض «الخمجية» (المعدية) Infection النادرة والأورام الخبيثة من بينها نوع من «ذات الرئة: Pneumonia» يسببه أحد الحيوانات «الأوالى Protozoa» اسمه: «المتكيسة الرئوية الكارينيه Carinii PneumocyStis» و«ورم كابوزي Sarcoma Kaposis» وهو سرطان يصيب بطانة الأوعية الدموية[304]. وفيروس

«الأيدز» هذا يأتي على جهاز المناعة في جسد الإنسان فيتسبب عنه انحلال الجهاز كلية. ويرجح الباحثون في هذا المرض أن السبب الرئيس له هو العلاقات الجنسية الشاذة وما يتولد عنها من نقل المرض من شخص إلى آخر[305].

يقول الدكتور «روبرت س. جالو» (Robert C. Gallo)، وهو أحد العلماء الدارسين لهذا الوباء، الساعين إلى كبح جماحه بإيجاد اللقاح الفعال ضده يقول: «يتضح يوماً بعد يوم أن العوز المناعي ما هو إلا أثر واحد من الآثار الناجمة عن عامل الأيدز إذ يتبين أن ثمة نمطاً رئيساً آخر من الأمراض التي يسببها الفيروس التائي الانحياز الثالث، يتخذ من الجهاز العصبي مجالاً لنشاطه. وقد تبين ذلك حين اكتشفت مع زملائي: ج.م. شو (G.M. Shaw)، و: ب.هـان (B.Hahn) و: ف.شتـال ولأول مـرة فـي عـام 1984 م وجـود الفيروس التائي الانحياز الثالث في أنسجة الدماغ والنخاع الشوكي لدى مرضى الأيدز. ويبدو أن للخلايا المخموجة Infected بعض خصائص الوحيدات والبلاعم. وقد تكون لدى هذه الخلايا القدرة على اجتياز الحاجز الدموي ـ الدماغي الذي يفصل الجهاز العصبي المركزي عن الدورة الدموية، وربما أصاب الخمج البلاعم وهي في الدم، فتقوم بنقل الفيروس من هناك إلى الدماغ. ويبدو أن للفيروس أثراً ممرضاً مباشراً في الدماغ والنخاع الشوكي لا يرتبط بالعوز المناعي. والأعراض المرضية الرئيسة التي تلاحظ في الدماغ، عبارة عن تكاثر شاذ في الخلايا العصبية الدبقية (glial) التي تحيط بالعصبونات (neurons) وآفات ناجمة عن فقدان المادة البيضاء».

ويقول أيضاً: «وإذا كانت الآثار العصبية للفيروس التائي الانحياز الثالث متميزة عن العوز المناعي، كما رأينا، فإن العرض المرضي الرئيسي الثالث وهو السرطان، على علاقة أكثر غموضاً بتعطيل النظام المناعي. المخموجون بهذا الفيروس مهددون بزيادة خطر الإصابة بثلاثة أنواع على الأقل، من الأورام

البشرية هي: (غرن كابوزي: Kaposi's Sarcoma) و(السرطانة: Carcinoma) بما في ذلك سرطان الجلد الذي يظهر غالباً في الفم والمستقيم لدى المخموجين من الشواذ جنسياً، و(اللمفومات البائية الخلايا: B.Cell Lymphomas) وهي أورام تنشأ من الكريات (اللمفاوية البائية: «B-Lumphocytes») وفي بعض الحالات تبدو الأورام مستقلة تمام الاستقلال عن العوز المناعي ذلك لأن الشاذين جنسياً أكثر من سواهم تعرضاً لخطر الإصابة (بغرن كابوزي) حتى ولو لم يخمجهم فيروس الأيدز»[306].

تلكم هي بعض الحقائق عن هذا الوباء الفتاك الذي جاء جزاء للمستكبرين الذين تنكروا للخالق، وأعرضوا عن دينه، واستعلوا على الحق من بعد ما تبين لهم فجعلوا من عقولهم، وشهواتهم، وأنظمة حياتهم آلهة يعبدونها من دون الله...

ومرة أخرى ينبغي التذكير بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ * ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[307].

مقدار العقوبة:

عقوبات جريمة الزنى هي الجلد والتغريب والرجم[308]. وعقوبة البكر تختلف عن عقوبة المحصن... وإليك البيان:

عقوبة البكر:

اتفق الفقهاء على أن عقوبة البكر الزاني هي الجلد مائة جلدة، يستوي في ذلك الذكر والأنثى[309]، لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٍ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأَخِرِ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[310].

ولكن الأئمة اختلفوا بعد ذلك في إضافة عقوبة التغريب في حق المحكوم عليه بهذه العقوبة.

الرأي الأول:

وهو للشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامية ومفاده أنه يجب مع الجلد تغريبه عاماً.

ويذكر أصحاب هذا الرأي أن ذلك مروي عن الخلفاء الراشدين وبه قال ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم، وإليه ذهب عطاء وطاوس والثوري وابن أبي ليلى وإسحاق وأبو ثور(311).

الرأي الثاني:

وهو للمالكية والأوزاعي ويقضي بأن الرجل يغرب وحده دون المرأة(312).

الرأي الثالث:

وقد قال به أبو حنيفة وأصحابه، وفحواه أن لا تغريب على زان إلا إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك(313).

الأدلـــــة

دليل أصحاب الرأي الأول:

استدلوا بما يلي:

1 ـ ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا: «جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله؛ فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: صدق، اقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي يا رسول الله! فقال النبي ﷺ: قل. فقال: إن ابني كان عسيفاً في أهل هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم؛ وإني سألت رجالاً من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم. فقال: والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: المائة والخادم رد عليك،

وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام؛ ويا أنيس! اغد على امرأة هذا فسلها فإن اعترفت فارجمها. فاعترفت، فرجمها»[314]. وقد قيل إن الرجال الذين ذكر أنه سألهم هما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما[315].

2 ـ ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام بإقامة الحد عليه»[316].

3 ـ ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «كان نبي الله ﷺ إذا أنزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه[317]. قال: فأنزل عليه ذات يوم فلقي كذلك. فلما سرى عنه قال: خذوا عني. فقد جعل الله لهن سبيلاً. الثيب بالثيب، البكر بالبكر. الثيب جلد مائة، ثم رجم بالحجارة. والبكر جلد مائة ثم نفي سنة»[318].

4 ـ إن التغريب فعله الخلفاء الراشدون ولم يعرف لهم في الصحابة مخالف فكان إجماعاً[319].

دليل أصحاب الرأي الثاني:

استدل من خصص الرجل بالتغريب دون المرأة بما يلي[320]:

1 ـ المرأة في جميع أحوالها تحتاج إلى حفظ وصيانة، وتغريبها لا يخلو من كونه بمحرم أو بغير محرم:

أ ـ فإن كان بغير محرم فهو لا يجوز شرعاً لقوله عليه الصلاة والسلام، فيما أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة، إلا مع ذي محرم عليها»[321]. ولأن تغريبها بغير محرم تضييع لها وإغراء لها بالفجور. قال القاضي عبد الوهاب[322]: «المرأة محتاجة إلى الحفظ والصِيانة فكان في تغريبها هتك لحرمتها»[323].

ب ـ وإن كان التغريب بمحرم أفضى إلى تغريب من ليس بزان، ونفى

من أذنب له وإن كلفت أجرته ففي ذلك عقوبة إضافية لم يقررها الشارع الحكيم.

2 ـ الخبر المتعلق بالتغريب هو في حق الرجل، وكذلك فعل الصحابة رضوان الله عليهم والعام يجوز تخصيصه لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه فإنه دل بمفهومه على أنه ليس على الزاني أكثر من العقوبة المذكورة فيه. وإيجاب التغريب على المرأة يلزم منه الزيادة على ذلك وفوات حكمته لأن الحد وجب زجراً عن الزنى، وفي تغريبها إغراء به، وتمكين منه.

دليل أصحاب الرأي الثالث:

احتج أبو حنيفة وأصحابه بما يلي:

1 ـ قوله عز وجل: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[324]. والاستدلال بهذه الآية من وجهين[325]:

الأول: أنه سبحانه وتعالى أمر بجلد الزاني والزانية ولم يذكر التغريب، فمن أوجبه فقد زاد على كتاب الله عز وجل، والزيادة عليه نسخ، ولا يجوز نسخ النص بخبر الواحد.

والثاني: أنه سبحانه وتعالى جعل الجلد جزاء، والجزاء اسم لما تقع به الكفاية مأخوذ من الاجتزاء وهو الاكتفاء، فلو أوجبنا التغريب؛ لا تقع الكفاية بالجلد، وهذا خلاف النص.

2 ـ أن في التغريب دفعاً للمغرب إلى ارتكاب الزنى؛ لأنه إذا تباعد عن الأهل والمعارف ارتفع الحياء وأصبح عرضة للزنى، وفعل الصحابة محمول على أنهم رأوا ذلك مصلحة على طريق التعزير. فقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه نفى رجلاً فلحق بالروم فقال لا أنفي بعدها أبداً. وروي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: «كفى بالنفي فتنة». فدل ذلك أن نفيهم كان على سبيل السياسة والتعزير لا على سبيل الحد الشرعي.

مناقشة الأدلـــة

أولاً: مناقشة الحنفية لدليل الجمهور:

ناقش الحنفية دليل الجمهور بما يلي:

1 ـ لو كان النفي جزءاً من حد البكر الزاني لكان من النبي ﷺ حين تلاوته للآية توقيف الصحابة عليه لئلا يعتقدوا عند سماع الآية أن الجلد هو جميع الحد. ولو كان كذلك لكان وروده في وزن ورود نقل الآية فلما لم يكن خبر النفي بهذه المنزلة بل كان من طريق الآحاد؛ ثبت أنه ليس بحد. وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه غرب ربيعة[326] في الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل فقال عمر: «لا أغرب بعدها أحداً» ولم يستثن الزنى. وروي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال في البكرين إذا زنيا أنهما يجلدان ولا ينفيان وأن نفيهما من الفتنة.

وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن أمة له زنت فجلدها ولم ينفها. فلو كان النفي ثابتاً مع الجلد على أنهما حد البكر الزاني لما خفي على كبراء الصحابة[327]. والدليل على ذلك ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال عن الأمة إذا زنت ولم تحصن: «إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فبيعوها ولو بضفير»[328].

وقد حوى هذا الخبر الدلالة من وجهين:

الأول: أنه لو كان النفي ثابتاً لذكره مع الجلد.

والثاني: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فإذا كان جلد الأمة نصف حد الحرة، وأخبر ﷺ في حدها بالجلد دون النفي؛ دل ذلك على أن حد الحرة هو الجلد ولا نفي فيه[329].

2 ـ حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وارد لا محالة قبل آية الجلد؛ لأن نص الآية يقول: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[330].

ونص قوله عليه الصلاة والسلام في الخبر يقول: «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً»[331]. فلو كانت الآية قد نزلت قبل ذلك لكان السبيل مجعولاً قبل ذلك.

ولما كان الحكم مأخوذاً عنه بل عن الآية؛ فثبت بذلك أن آية الجلد إنما نزلت بعد ذلك وليس فيها ذكر لنفي فوجب أن تكون ناسخة لحكم النفي إن كان حداً.

3 ـ ذكرنا في دليلنا أن الزيادة على ما ورد في الكتاب توجب النسخ، ويقال هنا أن الاحتجاج بخبر العسيف، وبحديث عبادة رضي الله عنه لا يجوز لأن في ذلك زيادة في حكم الآية بخبر الواحد؛ لأنه يوجب النسخ لا سيما مع إمكان استعمالهما على وجه لا يوجب النسخ. فالواجب إذا كان هكذا؛ حمله على وجه التعزير لا أنه حد مع الجلد، فرأى النبي ﷺ في ذلك الوقت نفي البكر لأنهم كانوا حديثي عهد بالجاهلية، فرأى ردعهم بالنفي بعد الجلد كما أمر بشق دنان الخمر لأنه أبلغ في الزجر وأحرى بقطع العادة.

4 ـ أن الحدود معلومة المقادير، محدودة النهايات، ولم تسم حدوداً إلا لأنها محددة مقدرة لا يجوز الزيادة عليها، ولا النقصان منها، فلما لم يذكر النبي ﷺ للنفي مكاناً معلوماً ولا مقداراً من المسافة والبعد؛ تبين أنه ليس بحد وأنه موكول إلى اجتهاد الإمام كالتعزير.

وبذلك بطل دليل المخالفين[332].

ثانياً: رد الجمهور على المالكية والحنفية:

أ ـ رد الجمهور على دليل المالكية:

تخصيص المالكية للمرأة من العموم الوارد في أحاديث التغريب إنما هو تخصيص بالقياس المرسل الذي كثيراً ما كان يقول به مالك رحمه الله[333].

ويمكن أن يرد على دليلهم المتعلق بنهي المرأة عن السفر مسيرة يوم وليلة إلا مع محرم بأنه لا يصلح للاحتجاج به في هذه القضية لأمور:

أولها: لأنه مقيد بعدم المحرم.

وثانيها: أنه عام خصص بأحاديث التغريب.

وثالثها: أن أمر التغريب إلى الإمام لا إلى المحدود، ونهي المرأة عن السفر بغير محرم إنما إذا كانت هي المختارة له، لا إذا كانت محكوماً عليها به في حد شرعي[334].

ورابعها: أن من قال بالتغريب قد اشترط أن تكون المغربة مع محرمها[335].

ب ـ رد الجمهور على دليل الحنفية:

ناقش الجمهور أدلة الحنفية، ونقدهم الموجه إلى دليل الجمهور بما يلي:

1 ـ أن ما رروه عن علي كرم الله وجهه لا يثبت لضعف رواته وإرساله. وأما ما نقلوه عن عمر رضي الله عنه في قوله بعدما غرب ربيعة: «والله لا أغرب بعدها مسلماً». فيحتمل أنه أراد تغريبه في الخمر الذي أصابت الفتنة ربيعة فيه[336] وهو اجتهاد منه زيادة في العقوبة، ثم ظهر له أن لا ينفي أحداً باجتهاده، والنفي بالزنى إنما هو بالنص لا بالاجتهاد[337]. قال الشافعي رحمه الله راداً على المخالفين: «نفى عمر رجلاً في الخمر والنفي في السنة على الزاني، والمخنث، وفي الكتاب على المحارب وهو خلاف نفيهما، لا على أحد غيرهم، فإن رأى عمر نفياً في الخمر ثم رأى أن يدعه فليس الخمر بالزنى وقد نفى عمر في الزنى فلِمَ لم تحتج بنفي عمر في الزنى، وقد تبينا نحن وأنت

أن ليس في أحد مع رسول الله ﷺ حجة»[338].

2 ـ أما ما احتجوا به من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما عن النبي ﷺ «إذا زنت فاجلدوها. . . الحديث» فإن في هذا الاستدلال ضعفاً للأسباب الآتية:

أ ـ أنه يحتمل أن يكون ذلك قبل مشروعية التغريب، غاية الأمر احتمال تقدمه واحتمال تأخره على أحاديث التغريب، والمتوجه عند ذلك المصير إلى الزيادة التي لم تقع منافية للمزيد. ولا يصلح ذلك للصرف عن الوجوب إلا على فرض تأخره، وهو هنا غير معلوم[339].

ب ـ أن ذلك مبني على أن العام إذا خصص سقط الاستدلال به وهو مذهب مرجوح عند الأصوليين، والراجح عندهم أن العام موضوع لاستغراق جميع أفراده فإذا دل الدليل على تخصيص بعضهم؛ بقي العام حجة في غير ما تناوله دليل التخصيص[340].

ج ـ لو تم التسليم بتأخر حديث «الأمة» عن أحاديث التغريب كان معظم ما يستفاد منه أن التغريب في حق الإماء ليس بواجب، وذلك بذاته لا يلزم ثبوته في حق غيرها.

3 ـ أحاديث التغريب صحيحة ثابتة باتفاق أهل العلم، وكثرة من عمل بها من الصحابة ولا منافاة مطلقاً بين هذه الأحاديث وبين عدم ذكر التغريب في آية «النور» لأن ذلك لا يدل على مطلق العدم، والاحتجاج بذلك هو أشبه ما يكون باحتجاج الخوارج على عدم ثبوت رجم المحصن ـ كما سيلي ـ في كتاب الله تعالى. ويضيف الجمهور أن أحاديث التغريب قد جاوزت حد الشهرة المعتبرة عند الحنفية فيما ورد من السنة زائداً على القرآن، فليس لهم معذرة في عدم العمل بها، وقد عملوا بمثلها، بل بما هو دونها كحديث نقض الوضوء من القهقهة، وجواز الوضوء بالنبيذ وغير ذلك مما هو زيادة على ما في القرآن[341].

4 ـ وأما الزعم بأن حديث عبادة منسوخ بآية النور لأن الحديث فيه «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً»، ولأن آية «النور» فيها الجلد بغير النفي. فيرد عليه بأن القطع بأن أحدهما متقدم على الآخر مسألة تحتاج إلى تحقيق تاريخي على أن الأقرب هو خلاف ما ذهبتم إليه. فإن آية الجلد مطلقة في حق كل زان فخص منها في حديث «عبادة» الثيب، ولا يلزم من خلو آية «النور» من النفي عدم مشروعيته كما لم يلزم من خلوها من الرجم عدم المشروعية كذلك. ومن الحجج القوية التي تبطل قول المخالف أن قصة العسيف كانت بعد آية الجلد؛ لأن سورة النور تضمنت الجلد وتضمنت قصة الإفك، وهذه حدثت في السنة الخامسة من الهجرة النبوية على الأرجح[342]، وأبو هريرة رضي الله عنه الذي حضر قصة العسيف إنما أسلم وقدم على رسول الله ﷺ مهاجراً سنة سبع من الهجرة النبوية المباركة[343] أي بعد قصة الإفك بزمان[344].

الترجيح والاختيار

عندي أن الراجح هو القول بأن التغريب جزء من الحد لقوة الدليل الذي استند إليه الجمهور وسلامته من النقد المعيب الذي رماه به المخالف. قال ابن حزم: «هذه آثار متظاهرة (هكذا)[345] رواها ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم: عبادة بن الصامت، وأبو هريرة، وزيد بن خالد الجهني بإيجاب تغريب عام مع جلد مائة على الزاني الذي لم يحصن مع إقسام النبي عليه السلام بالله تعالى في قضائه به أنه كتاب الله تعالى. وكتاب الله تعالى هو وحيه وحكمه»[346].

عقوبة المحصن:

اتفق أئمة الاجتهاد كلهم من لدن عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا على أن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم أي الإعدام رمياً بالحجارة. ولم ينكر هذه العقوبة إلا طائفة الأزارقة[347] من الخوارج فإنهم يقولون بأن حد كل زان الجلد لقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ جلدة﴾. وقد

قالوا بأنه لا يجوز ترك كتاب الله الثابت بطريق القطع واليقين لأخبار آحاد يجوز الكذب فيها[348].

وليس في يدي رأي الأزارقة بدليله حتى يمكن مناقشته والرد عليه. ولكن صاحب كتاب «في أصول النظام الجنائي الإسلامي» أشار إلى أن بعض فقهاء الإباضية[349] قد رد إجمالاً على هذه الدعوى، ورموا الأزارقة الذين أنكروا ما شرعته السنة بالكفر والخروج من الدين، كما إنني عثرت على ردود مجملة على هذه الدعوى في بعض أبحاث أئمة الاجتهاد من المسلمين فيمكن الرجوع إليها[350].

وقد أنكر بعض الباحثين المعاصرين عقوبة الرجم للزاني المحصن، وادعى أن عقوبة البكر والثيب هي الجلد مائة جلدة[351].

فالأستاذ علي علي منصور كلف برئاسة اللجنة العليا لمراجعة التشريعات الليبية وتعديلها بما يتفق مع المبادىء الأساسية للشريعة الإسلامية المشكلة بموجب قرار مجلس قيادة الثورة الليبي (الملغى) الصادر في 28 اكتوبر 1971 م. فتبنى دعوى التسوية بين عقوبة المحصن وغيره في الزنى، وهو الرأي الذي أخذ صورة عملية حيث وضع مشروعي قانونين بإقامة حد الزنى أحدهما سوي فيه بين عقوبة المحصن وغير المحصن، وهو ما أخذ به القانون رقم (70) لسنة 1973 م في شأن إقامة حد الزنى[352]. والثاني ميز فيه بين عقوبة المحصن وعقوبة البكر[353]. وقد أورد، لصحة دعواه، عدداً من الحجج منها ما يتعلق برد حجج الفقهاء الذين ذهبوا إلى وجوب التفريق بين عقوبة المحصن وغيره في جريمة الزنى، ومنها ترديد لآراء تلقاها من بعض العلماء المعاصرين تثبت عنده صحة الدعوى[354]. ولا ريب أن جميع حججه هي من الوهن بحيث لا تصمد أمام حجة أصحاب الرأي المخالف، ونقدهم المعيب لهذه الدعوى.

ولا أحب أن أضيف شيئاً إلى الردود العلمية التي ذكرها الأستاذ الدكتور «محمد سليم العوا» في كتابه: «في أصول النظام الجنائي الإسلامي»[355]،

ولكنني - إنصافاً للحق - وجدت في معرض رده على صاحب كتاب: «الدستور القرآني في شئون الحياة» ما ينبغي الإشارة إليه.

ذكر الأستاذ «العوا» أن صاحب الكتاب المذكور قد ادعى نسخ عقوبة الرجم المقررة في الشريعة الإسلامية للزاني المحصن بناء على ما ثبت في السنة، وأن ذلك قد تبين له من مراجعة طبعة القاهرة سنة 1956 م، الصفحات من (193) إلى (197)[356].

والحقيقة أنني لم أتمكن من العثور على الطبعة المذكـورة؛ ولكن تيسر لي الاطلاع على طبعة القاهرة سنة 1966 م، كما تيسر لي الاطلاع على مؤلف آخـر لنفس الكاتب هو: «التفسير الحديث»، طبعة القاهرة، سنة 1963 م[357].

وبمراجعة الكتابين المذكورين تبين لي أن الرجل قد رجع عن رأيه الذي أبداه في طبعة سنة 1956 م، فقد قال في كتاب «الدستور القرآني والسنة النبوية في شئون الحياة»: «غير أن ما روته الروايات العديدة من أن خلفاء النبي ﷺ رجموا زناة محصنين، ومن ذلك حديث ابن عباس الذي رواه الخمسة والذي حكى قول عمر: (رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده) ثم ما أجمع عليه أئمة الفقه بناء على ذلك من أن عقوبة الزناة المحصنين هي الرجم يجعلنا نقول إن خلفاء رسول الله ﷺ لا يمكن أن يكونوا فعلوا ذلك لو لم يكونوا على يقين بأن النبي ﷺ قد سن سنة الرجم وأمر بتنفيذها بعد نزول سورة النور ومات دون أن ينسخها. وهي بعد لا تتناقض مع النص القرآني الذي جاء مطلقاً بدون تفريق بين محصنين وغير محصنين شأن سائر التشريعات النبوية في ما سكت عنه القرآن أو ذكره مطلقاً. والله تعالى أعلم»[358].

وقد ردد ذات الكلام في كتابه «التفسير الحديث»[359]، مما يؤكد رجوعه عن دعوى النسخ التي انبرى الأستاذ «العوا»، مثاباً مشكوراً، لتفنيدها.

والآن يمكن العودة إلى البحث في عقوبة المحصن، والعود أحمد. . .

فقـد تقدم أن أئمة الاجتهاد قد اتفقوا على أن عقوبة الزاني المحصن

هـي الرجم أي الإعدام رمياً بالحجـارة، ولكنهم اختلفوا في مسألة وجوب جلـد من وجب عليه الرجـم من عدمه: فهل يجلد الزاني المحصن قبل رجمـه؟!.

ومن خلال البحث في آراء العلماء في هذه المسألة سيتضح الدليل الذي يترجح لي أنه البرهان على حكم الشريعة في حق الزاني المحصن... وإليك البيان:

الرأي الأول:

ومضمونه أن عقوبة المحصن الذي ارتكب جريمة الزنى هي الرجم بالحجارة حتى الموت دون أن يسبق ذلك جلد.

قال بذلك جمهور العلماء منهم: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والأوزاعـي وسفيـان الثـوري، والإبـاضيـة، وهـو أحـد قـوليـن فـي مـذهـب أحمد[360].

الرأي الثاني:

المحصن الذي ارتكب جريمة الزنى عقوبته الجلد مائة جلدة ثم الرجم بالحجارة حتى الموت.

قال بذلك الظاهرية، والحسن البصري، وإسحاق بن راهويه، والزيدية وهو أظهر الروايتين في مذهب أحمد[361].

الرأي الثالث:

وقد قال أصحابه بالتفصيل: فإذا كان الثيب شيخاً فعقوبته الجلد والرجم وإن كان شاباً فعقوبته الرجم ولا جلد عليه.

قال بذلك مسروق بن الأجدع[362]، وطائفة من أهل الحديث، وبه قالت الشيعة[363].

الأدلـــة

الأدلة التي سيلي ذكرها هنا هي الدليل العام المتعلق برجم الزاني المحصن، وأدلة الفرق الثلاث فيما يتعلق بوجوب الجلد مع الرجم من عدمه.

الدليل العام المتعلق برجم الزاني المحصن:

اتفق العلماء ـ كما تقدم ـ على أن الرجم ثابت في حق الزاني المحصن استناداً إلى ما يلي:

أولاً: الأدلة العامة التي تبين حل دم الثيب الزاني ومنها:

1 ـ حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة»[364].

2 ـ حديث أبي أمامة بن سهل بن حنيف[365]: «أن عثمان بن عفان أشرف عليهم فسمعهم وهم يذكرون القتل فقال: إنهم لتواعدوني بالقتل، فلم يقتلوني؟ وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحل دم امرىء مسلم إلا في إحدى ثلاث: رجل زنى وهو محصن فرجم. أو رجل قتل نفساً بغير نفس. أو رجل ارتد بعد إسلامه. فوالله! ما زنيت في جاهلية ولا في إسلام، ولا قتلت نفساً مسلمة، ولا ارتددت منذ أسلمت»[366].

ثانياً: حديث آية الرجم:

وقد رواه أئمة الحديث بألفاظ مختلفة منها ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب قال: «إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله آيةَ الرجم، فقرأناها وعقلناها. رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده. فأخشى، إن طال بالناس زمان، أن يقول قائل: والله! ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله.

والرجم في كتاب الله حق على من زنى، إذا أحصن، من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف»[367].

ثالثاً:

ثبوت رجم رسول الله ﷺ لماعز وغيره، وثبوت رجم الخلفاء من بعده. والأحاديث التي بينت ذلك وإن كانت من أخبار الآحاد لكنها تفيد قطعاً تواتر المعنى، وإنكار الرجم بهذا الاعتبار إنما يعني إنكار دليل قطعي بالاتفاق[368].

رابعاً:

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وإجماع كل من أتى بعدهم من أهل العلم في جميع الأعصار إجماعاً قطعياً على وجوب رجم الزاني المحصن.

أدلة الجمهور وغيرهم فيما يتعلق بوجوب الجلد مع الرجم من عدمه:

أدلة الجمهور:

احتج الجمهور على رأيهم القاضي بمنع الجمع بين الجلد والرجم في عقوبة المحصن بالسنة والمعقول.

أما دليلهم من السنة فقد قالوا بأن رسول الله ﷺ - بوصفه مبلغاً عن الله وحيه - سن مع الرجم الجلد ثم نسخ ﷺ ما سن من الجلد مع الرجم في الثيب كما حدث مع ماعز[369]، والغامدية[370] وفي المرأة التي زنى بها العسيف مما تقدم ذكره[371]. فقصة ماعز رويت من طرق مختلفة ولم يذكر في شيء منها الجلد مع الرجم، فلو كان الجلد معتبراً مع الرجم لجلده عليه الصلاة والسلام، ولو جلده لنقل كما نقل الرجم؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، كذلك الأمر في قصة الغامدية وقصة العسيف[372]. قال الشافعي رحمه الله: «والسنة الثابتة أن تجلد البكر ولا ترجم، وترجم الثيب ولا تجلد»[373].

وأما حديث عبادة رضي الله عنه[374] الذي احتج به المخالفون فهو منسوخ بما تقدم لأن أبا هريرة، أحد رواة حديث العسيف، أسلم في سنة سبع

من الهجرة بعد افتتاح خيبر، وعبادة بن الصامت من النقباء الإثني عشر ليلة العقبة، فروايته كانت زمن نزول آية النور، وخبر العسيف بعد ذلك بسنين[375].
وأما ابن عباس الذي روى حديث ماعز فقد قدم إلى المدينة مع أمه سنة تسع[376].

وأما احتجاجهم بالمعقول فكان من وجهين[377]:

الأول: الزنى جناية واحدة فلا يوجب إلا عقوبة واحدة، والجلد والرجم كل واحد منهما عقوبة على حدة، فلا يجبان لجناية واحدة.

والثاني: لا يترتب على الجمع بين الجلد والرجم أدنى فائدة؛ لأن الحد شرع رادعاً للجاني زاجراً لغيره، وردعه بالجلد لا يتأتى مع هلاكه، وزجر غيره يتحقق بالرجم لكونه أبلغ العقوبات. فإذا عرى عن الفائدة فإنه لا يشرع. ولهذا لو تكرر الزنى من شخص اكتفى بحد واحد لانعدام الفائدة في الباقي باعتبار أن المقصود، وهو ردع الجاني وزجر غيره يتحقق بالحد الأول.

أدلة الظاهرية:

استدل الظاهرية وموافقوهم الذين قالوا بالجمع بين الجلد والرجم بالكتاب والسنة.

فأما دليلهم من الكتاب فقوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة». وهو عام لم يخصص محصناً من غير محصن، ثم جاءت السنة بالرجم في حق الثيب والتغريب في حق البكر؛ فوجب الجمع بينهما[378].

وأما دليلهم من السنة فحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «الثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفي سنة»[379]. وما روي عن

علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه أقام الحد على «شراحة الهمدانية»[380] في الزنى: «فجلدها يوم الجمعة، وقال جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ»[381].

أدلة القائلين بالتفصيل:

احتج القائلون بالتفصيل بحديث الشيخ والشيخة فقالوا إن الجمع بين الجلد والرجم خاص بالشيخ الثيب دون الشاب، فالأخير إن كان محصناً فعليه الرجم ولا جلد عليه[382].

مناقشة الأدلة

مناقشة القائلين بالجمع لدليل الجمهور:

نوقش دليل الجمهور بما يلي:

1 ـ ليس في قصة ماعز ومن ذكر معه، على فرض تأخرها، تصريح بسقوط الجلد عن المرجوم لاحتمال أن يكون ترك روايته لوضوحه ولكونه الأصل[383].

2 ـ لو سلمنا جدلاً بأنه ﷺ أمر بترك جلد ماعز وصح لنا ذلك لما خرج عن الفروض الآتية[384]:

ـ فعلى فرض تقدمه يكون منسوخاً بحديث عبادة.

ـ وعلى فرض التباس المتقدم بالمتأخر يكون مرجوحاً، ويتعين تأويله بما يحتمله من وجوه التأويل.

ـ وأما على فرض تأخره فإن غاية ما فيه أنه يدل على أن الجلد لمن استحق الرجم غير واجب لا غير جائز.

مناقشة الجمهور لدليل الظاهرية ومن وافقهم:

نوقش دليل القائلين بالجمع بما يلي:

1 ـ الاستدلال بالعموم الوارد في آية النور لا يمكن التسليم بصحته لأنها نزلت ناسخة لحكم الزناة في أول الإسلام الوارد في سورة النساء[385]، وخصت بغير المحصن. أما المحصن فقد جعلت السنة حده الرجم، وهي كذلك ليست عامة بدليل خروج العبيد والإماء من حكمها، بجعل حدهم في الزنى خمسون جلدة، والاستدلال بالعموم في هذه القضية يشبه إلى حد كبير استدلال الخوارج الذين احتجوا به كدليل على إبطال تشريع الرجم[386].

2 ـ كان حد الزنى في البداية الإيذاء باللسان، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ﴾[387]. ثم نسخ بالحبس في البيوت بقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[388]. ثم نسخ الحبس في البيوت بقوله ﷺ: «خذوا عني.. الحديث»[389]. فكان هذا قبل نزول سورة النور بدليل قوله ﷺ في حديث نسخ الحبس في البيوت: «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً» ثم نسخ بقوله تعالى في سورة النور: ﴿ فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ فكان الجلد حد كل زان ثم نسخ في حق المحصن بالرجم فبقي في حق غير المحصن معمولاً به فاستقر الحكم على أن الجلد هو حد غير المحصن والرجم هو حد المحصن. ولذلك رجم رسول الله ﷺ «ماعزاً» ولم يجلده وأمر «أنيساً» أن يغدوا على امرأة الأسلمي فإن اعترفت رجمها[390].

3 ـ «الواو» الواردة في قوله عليه الصلاة والسلام «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم». ليس من المحتم أن تكون هي الواو العاطفة، بل قد تجيء بمعنى «أو» كما في قوله تعالى: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[391]. أي أولى أجنحة مثنى أو ثلاث أو رباع؛ فيكون معنى الحديث: «الثيب بالثيب الرجم إن كانا محصنين أو جلد مائدة إن لم يكونا محصنين»[392].

4 - جمعه ﷺ بين الجلد والرجم إنما كان بسبب أنه عليه الصلاة والسلام أحيل إليه رجل قد زنى فظن أنه بكر فأمر بجلده، فلما أخبر بأنه محصن رجمه. فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن رجلاً زنى بامرأة فأمر به رسول الله ﷺ فجلد الحد، ثم أخبر أنه محصن، فأمر به فرجم»[393]. وعلى هذا يحمل فعل علي رضي الله عنه بشراحة الهمدانية. وأما قوله: «جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ» فمعناه أنه عرف حد الجلد بكتاب الله تعالى، وعرف حد الرجم بالسنة المطهرة[394]. وهو في أفضل الفروض رأي ارتآه الإمام علي رضي الله عنه لا يصمد أمام المقطوع بصحته عن رسول الله ﷺ، ولا أمام إجماع الصحابة رضوان الله عليهم[395]. وفوق ذلك فإن نقاد الحديث يقررون أن أئمة الحديث لم يثبتوا سماع الشعبي، راوي الحديث، من علي رضي الله تعالى عنه[396].

مناقشة رأي القائلين بالتفصيل:

يمكن أن يقال لأصحاب هذا الرأي بأن الحديث وإن كان وارداً بلفظ «الشيخ والشيخة» فإنه لا يستلزم التفريق بين عقوبة الشيخ والشاب «لأن العرب تقول لزوج المرأة - وإن كان شاباً - هو شيخها، ولامرأة الرجل - إن كانت شابة -: هي عجوزه»[397]. فالشيخ والشيخة معناه عند العرب الرجل والمرأة المحصنين ولو كانا شابين.

قال الإمام مالك رحمه الله: «قوله الشيخ والشيخة، يعني الثيب والثيبة. فارجموهما البتة»[398].

وقد وصف الإمام النووي رأي القائلين بالتفصيل فقال: «وهذا مذهب باطل لا أصل له»[399]. ورد «ابن حجر» رحمه الله على ذلك بأنه إن كان المراد بالبطلان طريقه فليس ذلك الوصف بجيد لأنه ثابت. وإن كان المراد دليله ففي ذلك نظر لأن الحديث ورد بلفظ «الشيخ» ففهم أصحاب هذا الرأي من تخصيص الشيخ بذلك أن الشاب أعذر منه في الجملة[400].

رد دعوى آية الشيخ والشيخة ونسخها

لقد تضافرت الأدلة على أن رجم المحصن فريضة أنزلها الله على رسوله محمد ﷺ، وأجمعت الأمة منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا على شرعية حد الرجم، وأنه ملزم لنا، ثابت عن رسولنا محمد ﷺ، وعن خلفائه الراشدين المهديين من بعده.

ولكن هناك إشكالية في البحث تتمثل في كيفية التفريق بين شيئين يشير ظاهر الحال إلى أنهما صنوان لا يتفارقان، وتقتضي حقائق الأمور أنهما نقيضان لا يجتمعان:

فالأول:

دعوى باطلة مفادها أنه كانت هناك آية في القرآن الكريم هي آية الرجم وهي التي ذكرها عمر رضي الله عنه في الخبر الذي سلف ذكره، وأنه نسخ لفظها وبقي حكمها[401].

والثاني:

أن النص ـ الذي هو مستند أصحاب هذه الدعوى ـ نقله إلينا أئمة الحديث عن عمر رضي الله عنه حاوياً تشريع الرجم، وقد ثبتت صحة وروده بدرجة لا تسمح للطعن فيها.

فأما بالنسبة للأول منهما فإنه يحتمل واحداً من وجهين:

الوجه الأول:

أن يكون عمر قد قال ذلك باجتهاده وهو يقصد أنها كانت قرآناً فنسخ رسمه وبقي حكمه. فإنه في هذه الحالة يكون مخطئاً ولا يقر على ذلك لأن كل إنسان يؤخذ من كلامه ويرد إلا رسول الله ﷺ كما قال الإمام مالك رحمه الله. وهذا مستبعد لأنه رضي الله عنه قال ذلك بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم

ولم ينكروا عليه، ولو كان كذلك لما أقروه على الباطل.

الوجه الثاني:

أن يكون عمر قد قال ذلك وهو يقصد أن تلك فريضة فرضها الله على عباده بوحي أوحاه إلى رسولهِ محمد ﷺ، وليس قرآناً. وهذا هو الصواب؛ لأن الصحابة لم ينكروا عليه وأقروه على ذلك.

وأما بالنسبة للثاني منهما:

فإن الثقات من العلماء قالوا بأن قوله: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة» كان وحياً ولم يكن قرآناً[402]. لأنه لو كان قرآناً لم يخل أن يكون محكماً أو منسوخاً ولا يصح أن يكون محكماً إذ لو كان محكماً لثبت بين اللوحين ولما صح سقوطه؛ لأن الله تعالى قد حفظ كتابه فقال جل شأنه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[403].

ولا يصح أن يكون منسوخاً؛ لأنه لو كان منسوخاً لما جاز لعمر رضي الله عنه أن يهم بكتابته في المصحف وهو ليس من القرآن باعتباره قد نسخ. «فلما بطل أن يكون محكماً وبطل أن يكون منسوخاً؛ بطل أن يكون قرآناً. وإنما أراد عمر والله أعلم أن يكتب ذلك على أنه وحي لا على أنه قرآن. فلما خشي أن يظنه الجاهل قرآناً إذا رآه في المصحف مكتوباً توقف عن كتابته فيه»[404].

لذلك فإن التسليم بصحة الخبر لا يقتضي من الباحث التسليم بدعوى أنه كان قرآناً فنسخ:

- لأن الإجماع قد انعقد على أن قول عمر رضي الله عنه ليس قرآناً لكن ذلك لا يمنع أن يكون وحياً.

- ولأنه لا يجوز لأي مسلم أن يظن ما ليس بقرآن قرآناً، فالقرآن قد ورد إلينا بطريق التواتر الذي يفيد العلم قطعاً.

- ولأن القرآن محفوظ بين اللوحين، معلوم لنا، لا يتطرق إليه شك ولا يصح

فيه ارتياب. والله تعالى أعلم وقوله أعدل وأحكم.

الترجيح والاختيار

الراجح عندي هو رأي الجمهور لقوة دليلهم وسلامته من النقد المعيب الذي وجهه إليه المخالف. فقد ثبت أن رسول الله ﷺ رجم الزاني ولم يجلده، وصرح بذلك خلفاؤه من بعده، وأولهم عمر الذي أعلن ذلك في ملأ من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

وهو بعد كل هذا يتحقق فيه عنصر الردع للجاني، والزجر لغيره اللذان تحرص الشريعة على تحققهما في كل عقوبة. وتشريع الجلد مع الرجم لا يضيف جديداً إلى مقاصد الشريعة:

- فهلاك الجاني بالرجم ينفي الحكمة في تشريع الجلد مع الرجم في حق الزاني المحصن.

- ورجم الزاني المحصن يعني أن الجاني قد هلك بالرجم، وأن غيره قد انزجر عن معاناة آلام الجريمة مستقبلاً.

كيفية تنفيذ العقوبة:

يستحب أن يحضر إقامة الحد طائفة من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[405]. وقد اختلف في تقسيم الطائفة. فعند المالكية والشافعية أربعة فصاعداً[406]. وعند «الزهري» ثلاثة، وعند عطاء وإسحاق اثنان، وعند الحنابلة واحد وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد. ولعلهم أرادوا واحداً مع الذي يقيم الحد؛ لأن الذي يقيم الحد حاصل ضرورة فيتعين الأمر إلى غيره[407].

والراجح ـ وهو ما رجحه الجصاص ـ أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع، فيرتدع الناس عن مثله؛ لأن الحدود موضوعة للردع

والزجر[408]، والنص وإن ورد في حد الزنى لكن إدراك مقصوده وهو زجر العامة، وردع المحدود؛ يجعله عاماً في الحدود كلها[409].

والآن يأتي الحديث عن كيفية تنفيذ عقوبات الزنى، فأقول وبالله التوفيق ومنه وحده أستمد الرشد والصواب:

أولاً: عقوبة الجلد:

هناك أحكام مشتركة في الحدود التي عقوبتها الجلد، منها ما سبق ذكره في كيفية الجلد في حد الخمر فيمكن الرجوع إلى ذلك الموضع، ومنها ما سيأتي ذكره في خاتمة الفصل تحت عنوان «أحكام مشتركة»، وهو ـ بطبيعة الحال ـ الموضع الطبيعي لبيانها.

أما في هذا الموضع فسأكتفي بذكر ما يخص الجلد في الزنى وحده، وهو معنى الرأفة المذمومة في جلد الزنى التي أشار إليها قوله تعالى في آية النور: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ فقد اختلف السلف في تفسير المقصود بالرأفة[410].

فذهب الحسن وعطاء ومجاهد وغيرهم إلى أن المقصود هنا «لا تعطلوا حدود الله» بمعنى أن ذلك في تعطيل الحدود لا في شدة الضرب. وعند إبراهيم والشعبي أنها بمعنى لا تأخذكم بهما رأفة بتخفيف الجلد. فقد روي عن عبيد الله بن عمر: «أن جارية لابن عمر زنت فضرب رجليها وأحسبه قال وظهرها قال: فقلت: لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله قال: يا بني ورأيتني أخذتني بها رأفة. إن الله تعالى لم يأمرني أن أقتلها ولا أن أجعل جلدها في رأسها وقد أوجعت حيث ضربت»[411].

ويحتمل كلا الأمرين.

ثانياً: عقوبة التغريب:

التغريب عند من قال به من الأئمة يعني نفي الزاني حولاً كاملاً إلى مسافة

القصر. ويجوز عند المالكية والشافعية نفيه إلى أبعد من مسافة القصر فيجوز مثلاً نفيه من مصر إلى الحجاز، لأنه قد ثبت أن النبي ﷺ غرب من المدينة إلى خيبر، وغرب عمر رضي الله عنه إلى الشام، وغرب عثمان رضي الله عنه إلى مصر، وغرب علي رضي الله عنه من الكوفة إلى البصرة. ولكن لا يجوز الزيادة على السنة؛ لأنها قد حددت بالنص، أما المسافة فهي أمر اجتهادي.

ولا يجوز عند الشافعية والحنابلة حبسه في البلد الذي نفي إليه، ويجوز عند المالكية حبسه لمدة سنة في البلد الذي نفي إليه، وإن تأنس في سجنه مع المسجونين بحيث لم يتوحش به جاز عند بعض المالكية تغريبه إلى موضع آخر ليسجن فيه، وإلا ففي سجنه الأول[412].

وعند المالكية أن أجرة حمل المغرب عليه، فإن لم يكن له مال فإنها تكون على بيت المال، فإن لم يتيسر فعلى المسلمين[413].

ولا تغرب المرأة إلا في صحبة محرم في الأصح عند الشافعية والحنابلة لأنها إذا خرجت وحدها هتكت جلباب الحياء، فإن أبى المحرم الخروج معها إلا بأجرة بذلت له الأجرة من مالها، فإن لم يكن لها مال فعلى بيت مال المسلمين.

وإذا لم تجد محرماً؛ استأجرت امرأة ثقة في صحبة مأمونة، فإذا لم يتيسر ذلك؛ استؤجر من يخرج معها من مالها إن كان لها مال، فإن لم يكن لها مال فمن بيت المال.

وهناك من الشافعية من قال بأن الحد حق من حقوق الله تعالى فيجب أن تكون مؤونة تنفيذه من بيت المال[414].

وقد رأى أحد الباحثين المعاصرين[415] أن لتشريع التغريب في عقوبة البكر الزاني علتين:

الأولى: التمهيد لنسيان الجريمة بأسرع ما يمكن، وهذا يتطلب إبعاد

الجاني عن مسرح الجريمة، لأن في بقائه إحياء لذكراها، والحيلولة دون نسيانها بسهولة.

والثانية: تجنيب الجاني مضايقات كثيرة لا بد أن يلقاها إذا لم يبعد وقد تصل إلى درجة الحيلولة بينه وبين طلب الرزق، وقد لا تزيد على حد التحقير والمهانة.

والذي يظهر أن التغريب قد شرع (أولاً) لمصلحة المحدود المتمثلة في تجنيبه المضايقات، ومنحه فرصة للخلوة بنفسه، والتوبة من زلته، وفتح صفحة جديدة مع خالقه الذي لا يريد له إلا المكانة العليا. قال جل شأنه: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴾[416]. (وثانياً) لمصلحة الجماعة المتمثلة في تجنيبها كل ما يعكر صفو الحياة بين أفرادها، من زعزعة الثقة، واختلال الأمن وفقدان الطمأنينة عند المحدود ومن له علاقة به.

ثالثاً: عقوبة الرجم:

الحكم بالرجم على الزاني المحصن معناه ـ كما تقدم ـ الحكم عليه بالإعدام رمياً بالحجارة. ورغبة في تكوين تصور شامل عن كيفية إقامة هذه العقوبة فإن البحث سيكون في نقاط متتابعة تبدأ من إحضار المحدود وتنتهي بالصلاة عليه ودفنه... وإليك البيان:

1 ـ الهيئة التي يكون عليها المرجوم:

إذا كان الزاني رجلاً فجمهور العلماء ـ خلافاً للإمامية ـ على أنه يحد قائماً ولا يوثق بشيء ولا يحفر له سواء ثبت الجرم عليه بإقراره أو بالبينة؛ لأن النبي ﷺ لم يحفر لماعز ولا للجهنية ولا لليهوديين، ولأن مبنى الحد في الرجال على التشهير[417]. قال أبو سعيد رضي الله عنه في شأن ماعز بن مالك: «فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد. قال: فما أوثقناه ولا حفرنا له»[418]. وعند الزيدية أن الحفر للرجل أمر مندوب وليس بواجب[419].

وأما إذا كان المحدود امرأة فعند الحنفية والشافعية ورأي في مذهب الحنابلة أنه يجوز أن يحفر لها إلى صدرها لأن النبي ﷺ حفر للغامدية إلى صدرها، وكذلك فعل علي رضي الله عنه «بشراحة»، ولأن ذلك أستر لها[420].

ويرى المالكية والحنابلة في الراجح عندهم عدم الحفر للمرأة لأن أكثر الأحاديث على ترك الحفر، والنبي ﷺ لم يحفر للجهنية ولا لماعز ولا لليهوديين. وإذا كان ذلك كذلك فإنه ينبغي أن تشد على المحدودة ثيابها كيلا تنكشف؛ لما رواه عمران بن حصين[421] في المرأة الجهنية التي رجمت قال: «فأمر النبي ﷺ فشكت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت»[422].

واختلف الفقهاء الذين جوزوا الحفر للمرأة التي حكم عليها بالرجم في الظرف الذي يحفر لها فيه. فجوز الحنفية الحفر لها في كل حال. وأما الشافعية وبعض الحنابلة الذين قالوا به فرأوا أن الحفر يكون إذا ثبت الحد بالبينة فقط فإن كان ثابتاً بالإقرار فلا حفر لأن ذلك يعطلها عن الهرب، والهرب يعتبر رجوعاً عن الإقرار، والرجوع عن الإقرار مسقط للحد[423].

وأما الشيعة الإمامية فيرون الحفر للرجل إلى حقويه والمرأة إلى صدرها وإذا هرب المرجوم من الحفرة؛ وجب إعادته إليها إن كان قد ثبت عليه الحد بالبينة ويترك وشأنه إن ثبت عليه الزنى بالإقرار[424].

2 ـ علانية التنفيذ في ميدان الرجم:

أما بالنسبة لعلانية التنفيذ فإن ذلك أمر قد دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[425]. وحضور طائفة من المؤمنين عند جمهور الفقهاء ـ كما تقدم ـ أمر مستحب[426]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن طبيعة عقوبة الرجم تستلزم حضور جماعة من المؤمنين تقوم بتنفيذها.

وأما بالنسبة لميدان الرجم فإنه بادىء ذي بدء لا يجوز اتخاذ المساجد

ميادين للرجم؛ لأن الشريعة أمرت بتطييبها وتنظيفها من جهة، ولأنها نهت عن إقامة الحدود بها من جهة أخرى[427]:

- فقد قال الحق تبارك وتعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾[428]. أي تعظم وتطهر عن النجاسات والأقذار والمنكر من الأقوال[429]. وقال جل شأنه: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[430]. وصح عن النبي ﷺ أنه أمر بتطييب المساجد وتنظيفها، فقال عليه الصلاة والسلام: «البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها»[431]. وقال أيضاً: «عرضت على أعمال أمتي حسنها وسيئها. فوجدت في محاسن أعمالها الأذى يماط عن الطريق. ووجدت في مساوىء أعمالها النخامة تكون في المسجد لا تدفن»[432].

- وصح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لما أتى برجل في حد: «أخرجاه من المسجد ثم اضرباه»[433]. كما روي عن حكيم بن خزام أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يستقاد في المسجد، وأن تنشد فيه الأشعار، وأن تقام فيه الحدود»[434]. وقد ثبت أن النبي ﷺ رجم ماعزاً في البقيع خارج المسجد.

وأما ما ورد في حديث البخاري ومسلم في شأن ماعز: «فرجمناه بالمصلى»[435]. وفي مسلم: «فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد»[436]، وفي أبي داود: «خرجنا به إلى البقيع»[437]. فتفسيره أن المصلى كان به لأن المراد مصلى الجنائز، فيتفق الحديثان مع حديث أبي داود. وأما ما في الترمذي من قوله: «فأمر به في الرابعة فأخرج إلى الحرة فرجم بالحجارة»[438]. فإنه لا يفهم منه أنه ذهب به إليها ابتداء ليرجم بها، وإنما يفهم على أنه حين أذلقته الحجارة هرب إلى الحرة فاتبع بالحجارة[439].

لذلك يستحسن أن يكون ميدان الرجم مكاناً فسيحاً بعيداً عن المساكن وجدرانها، يمكن الرماة من الرجم بصورة لا تؤدي إلى إصابة غير المحدود[440].

3 ـ نوع ما يقذف به المرجوم:

يرمى المرجوم بحجارة معتدلة الحجم، ليست صخرة كبيرة قد تقتله في الحال أو تشوهه، وليست حجارة صغيرة تطيل تعذيبه فيفوت النكال المقصود. إنما تكون حجارة ملء الكف[441].

ويجوز أن يرمى المرجوم بغير الحجارة كالعظام وغيرها؛ لأنه ثبت في خبر ماعز أنه رمى بالعظام والخزف وهي أكسار الأواني المصنوعة من المدر[442].

وبما أن المقصود من الرجم هو القتل فليس هناك عدد محدد للحجارة يلتزم الرماة بقذفه؛ بل يجب قذفه بعدد كبير من الحجارة حتى يتأكدوا من هلاكه. والرجم بالحجارة أو ما في حكمها أمر توقيفي من الشارع لا يجوز استبداله بأي وسيلة أخرى كالخنق أو الشنق أو قطع الرقبة بالسيف أو إطلاق عيار ناري على المحدود يودي بحياته[443].

4 ـ من الذي يبدأ بالرجم؟

يرى مالك رحمه الله أنه إذا حضر الإمام الرجم جاز له أن يبدأ الرجم وجاز لغيره البدء، وهو لا يسلم بوجوب أو استحباب ابتداء الشهود بالرجم لأنه لم تثبت عنده صحة الحديث الوارد في ذلك[444]. وقد قال في ذلك: «مذ أقامت الأئمة الحدود فلم نعلم أحداً منهم تولى ذلك بنفسه ولا ألزم البينة»[445].

وأما الشافعية فيرون أنه لا يلزم أن يحضر الإمام إقامة الحدود ولا أن يبتدىء بالرجم لأن النبي ﷺ أمر برجم جماعة ولم ينقل أنه حضر الإقامة ولا أنه رجمهم بنفسه[446].

والحنابلة يفرقون بين ما إذا كان الحد قد ثبت ببينة أو ثبت بإقرار[447] فإذا ثبت بالبينة؛ بدأ الشهود بالرجم. وإن كان قد ثبت بإقرار، فإنه حينئذ يبدأ الإمام

بالرجم ثم يتبعه الناس، وذلك لما روي عن علي كرم الله وجهه لما رجم «شراحة» أنه قال: «لو كان شهد على هذه أحد لكان أول من يرمي الشاهد يشهد ثم يتبع شهادته حجره ولكنها أقرت فأنا أول من رماها». ثم يقول راوي الحديث: «فرماها بحجر ثم رمى الناس وأنا فيهم. قال فكنت والله فيمن قتلها»[448].

والحنفية هم كالحنابلة في القول بهذه التفرقة وفي الاستدلال بقول علي يوم أن رجم الهمدانية. ويزيدون على ذلك بأن فعل علي كان بمحضر من الصحابة ولم ينقل النكير عن أحد منهم فيكون إجماعاً. وعندهم كذلك أنه إذا ثبت الرجم بالشهادة وامتنع الشهود عن الرمي أو ماتوا أو غابوا كلهم أو بعضهم فإن الحد لحظتئذ لا يقام على المشهود عليه، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وإحدى الروايتين عن أبي يوسف. وروي عن أبي يوسف رواية أخرى مفادها أن ذلك ليس بشرط بل يقام عليه الحد، وهو في هذا يوافق الشافعية الذين لا يشترطون حياة الشهود ولا حضورهم إقامة الحد[449].

وروي عن الإمام «محمد» أنه إذا كان الشهود مقطوعي الأيدي أو بهم مرض يمنعهم من الرجم؛ رمى الإمام ثم الناس، وصلح قطع اليد أو المرض عذراً في فوات الابتداء من الشهود. والواضح أن الموت لم يصلح عنده عذراً كما سلف البيان[450].

ويشترط الحنفية أن تبقى أهلية الشهود للشهادة إلى زمن إقامة الحد، فلو رجع أحدهم عن شهادته أو جنوا أو فسقوا أو حد كلهم أو بعضهم في قذف أو خرسوا أو ارتدوا كلهم، والعياذ بالله، أو بعضهم؛ سقط الحد عن المشهود عليه. حجتهم في ذلك أن الطارىء على الحد قبل الاستيفاء كالموجود في الابتداء بمعنى أن اعتراض أسباب الجرح على الشهادة عن إقامة الحد هي بمنزلتها عند القضاء به[451]. ولا بأس عند الحنفية من أن يقصد كل من رمى قتل المرجوم إلا إذا كان ذا رحم منه فإنه حينئذ لا يستحب له أن يتعمد قتله

خشية من أن يكون في ذلك قطيعة للرحم، وهي مأمور بوصلها، ولأن غيره يكفيه ويغني عن قتلته. فقد روي أن حنظلة[452] رضي الله عنه استأذن رسول الله ﷺ في قتل أبيه، وكان مشركاً، فنهاه عليه الصلاة والسلام عن ذلك وقال له يكفيك غيرك[453].

5 ـ طريقة رمي المرجوم:

والسنة أن يحاط بالمرجوم فيرمى من قبل جميع الرماة، ويكون موقف الرامي بحيث لا يبعد عنه فيخطئه، ولا يدنو منه فيؤلمه، وحبذ بعض الفقهاء أن يقسم الرماة إلى ثلاثة صفوف كصفوف الصلاة، كلما رجم صف تنحى وباشر الرجم الصف الذي يليه. ودليلهم في ذلك أن علياً رضي الله عنه قال لما هم الناس برجم «الهمدانية» بعد أن أحاطوا بها: «ليس هكذا الرجم. إذن يصيب بعضكم بعضاً. صفوا كصف الصلاة، صفاً خلف صف» وبعد ذلك رجمها ثم أمرهم فشرعوا في رجمها صفاً بعد صف[454].

ورغم أن جميع بدن المرجوم محل للرجم، لكن بعض المتأخرين من الشافعية اختار أن يتقى الوجه، ربما لكرامته، وربما خشية من تشويهه إجمالاً[455]. وقد روى أبو داود في حديث أبي بكرة عن النبي ﷺ أنه رجم امرأة فحفر لها إلى الثندوة ثم قال: «ارموا واتقوا الوجه»[456].

وعند المالكية أن محل الرجم الظهر والبطن، ويخص منها مقاتلها من الظهر والسرة إلى ما فوقها ويتقى الوجه والفرج[457].

6 ـ هروب المرجوم أثناء التنفيذ:

إذا هرب المرجوم أثناء إقامة الحد فينبغي التفريق بين حالة ما إذا ثبت عليه الحد بالبينة، وبين حالة ثبوته بالإقرار.

الحالة الأولى: ثبوت الحد بالبينة:

إذا هرب المحكوم عليه بالرجم أثناء عملية تنفيذ العقوبة وكان الحد قد

ثبت عليه ببينة؛ اتبعه الرماة، واستأنفوا رجمه حتى الموت. وهذا ـ فيما أعلم ـ لا خلاف فيه بين الفقهاء.

الحالة الثانية: ثبوت الحد بالإقرار:

إذا هرب المرجوم أثناء إقامة الحد عليه، وكانت الجريمة قد ثبتت عليه بإقراره، فقد اختلف الفقهاء في مسألة التوقف عن التنفيذ من عدمه إلى رأيين:

الأول:

وقد قال به الحنفية والحنابلة والزيدية والإمامية وهو إحدى الروايتين في مذهب مالك والشافعي، ومضمونه أنه إذا هرب أثناء إقامة الحد عليه؛ اعتبر هروبه رجوعاً عن الإقرار وترك[458].

والثاني:

وقد قال به الحسن وابن أبي ليلى وداود الظاهري وهو الرواية الثانية عند المالكية والشافعية، ومفاده أنه لا يقبل رجوعه وإنما على الرماة استئناف رجمه حتى الموت.

حجة أصحاب الرأي الأول أن ماعزاً لما مسته الحجارة وهرب، قال النبي ﷺ: «هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه؟»[459]. ولأن هروبه دلالة الرجوع عن الإقرار، فأورث شبهة يدرأ بها الحد. وعند الحنفية أن الهرب الذي يصلح قرينة للرجوع عن الإقرار بالزنى فيوقف تنفيذ الحد، يصلح كذلك في إبطال الإقرار بالإحصان فيسقط عن المقر الرجم، لكن يبقى عليه الجلد وهو حد غير المحصن[460].

أما حجة أصحاب الرأي الثاني فهي أن الحد قد وجب بإقراره فلا يبطل بعد ذلك بإنكاره.

والراجح هو قول من رأى اعتبار الهروب رجوعاً عن الإقرار، يوقف الاستمرار في إقامة الحد عليه لأن النبي ﷺ عرض لماعز بالرجوع بقوله: «لعلك

قبلت أو غمزت أو نظرت» فلو لم يسقط به الحد لما كان له معنى[461].

8 ـ الصلاة على المرجوم ودفنه:

للمحكوم عليه في الزنى بعقوبة الإعدام رجماً حتى الموت حكم موتى المسلمين من غسل وتكفين وصلاة ودفن في مقابر المسلمين؛ لأنه قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام صلى على الجهنية بنفسه بلا خلاف وأمر بالصلاة على الغامدية بلا خلاف أيضاً. وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين رجم شراحة، وسئل كيف يصنعون بها، أن عليهم أن يصنعوا بها ما يصنعون بموتى المسلمين وصلى بنفسه عليها. وهذا أمر متفق عليه بين أكثر أهل العلم ومنهم أئمة المذاهب الأربعة والظاهرية[462].

أما الزيدية فقد أضافوا قيداً على مسألة تغسيل المرجوم والصلاة عليه بأن ذلك مشروط بتوبته[463].

وأما الشيعة الإمامية فإن الذي فهمته من كتبهم أنهم يكتفون بغسله وحنوطه المشترطين قبل الرجم، فإذا اقتيد إلى ميدان الرجم؛ اقتيد وهو لابس للكفن، فإذا مات بعد رجمه؛ صلوا عليه ودفنوه مكتفين بالتغسيل والتحنيط الذي كان قبل الرجم. قال صاحب كتاب: «فقه الإمام جعفر الصادق» بعد أن اشترط دفن المرجوم إلى حقويه قبل تنفيذ العقوبة: «هذا، بعد أن يغتسل، ويتحنط، ويلبس الكفن أما الصلاة عليه فبعد الموت بالبداهة»[464]. وقال صاحب كتاب: «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»: «ويدفن إذا فرغ من رجمه»[465]. والله أعلم.

هذا بالنسبة لصلاة المسلمين على المرجوم. أما صلاة الإمام عليه فإن بعض الأئمة يرى الصلاة عليه، والإمام مالك لا يرى الصلاة عليه. والحقيقة أن الروايات قد اختلفت عن رسول الله ﷺ في هذه القضية. فقد صحت الآثار أنه عليه الصلاة والسلام صلى على الجهنية بنفسه، وأمر بالصلاة على الغامدية، وهذا بلا خلاف بين الروايات. أما صلاته على ماعز فقد اختلفت في شأنها

الروايات، وهذا سبب اختلاف الأئمة في القول بصلاة الإمام على المرجوم وعدم صلاته عليه. ولكن الذي قال بعدم صلاة الإمام عليه لم يقل بعدم الجواز[466].

فإذا كان ذلك كذلك؛ فإن ثمرة البحث في هذه المسألة أن للإمام أن يصلي على المرجوم، وله أن يدع الصلاة عليه، وأن للمرجوم الحق في أن يصنع به بعد موته ما يصنع بسائر موتى المسلمين.. فهو مقتول بحق، وكل مسلم قتل بحق له على المسلمين أن يغسلوه ويصلوا عليه، ويدفنوه في مقابرهم.

سادساً: القــذف

الإنسان ـ كما سلف البيان ـ كائن كريم على الله، استخلفه في كونه وقرر أن يكون محفوظ العرض مصون الكرامة، ومنحه لوازم الوفاء بمسئولياته القيادية في الأرض كلها[467]:

ـ فقد هيأ خلقته بما استودع فيها من حاجات عضوية وغرائز فطرية.

ـ وهيأ الكون، بما فيه من مدركات حسية، لينتفع بخواصها، ويعرف كيف يستخدمها في إعلاء كلمته وتعمير أرضه العمارة المثلى.

ـ وهيأ الشريعة التي تحكمه بحيث لا تصطدم مع فطرته التي فطره عليها[468]:

ـ فهي تقرر ما في هذه الفطرة من غرائز وحاجات عضوية.

ـ وهي تضمن لها في نفس الوقت الإشباع اللازم الذي يقيه من ضرها ويحفظ له إنسانيته في مستواها الأعلى.

لذلك جعل الخالق الكريم سبحانه وتعالى حفظ عرض الإنسان بإعلاء شأنه وصيانة كرامته حياً وميتاً أحد الأعمدة السبعة التي يقوم عليها هيكل المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها.

فلا يليق بالإنسان الذي هذا دوره أن يترك هدفاً لألسنة السوء تنهش عرضه وتلوث سمعته، فيصبح الزوج في بيته شاكاً في زوجه، ويمسي الرجل في نفسه شاكاً في أصله، فإذا بالأسرة مهددة بالضياع، وإذا بالبيوت مهددة بالدمار.

وإذا كان ذلك لا يليق بالإنسان الذي هذا دوره، فإنه كذلك لا يصح أن يترك الحبل على غاربه في المجتمع الذي هذه مواصفاته: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[469]. . . فإذا كانت أعراض أبنائه مجرحة، وسمعتهم ملوثة وإذا انتشرت أحاديث الفحشاء في نوادي الناس وتناقلوا أخبارها؛ فإن هذا الجو القذر سيؤدي حتماً إلى نتيجة مريعة تكون سبباً في إبطال آثار تجريم الزنى وتشريع عقوبته؛ وهي الإيحاء إلى النفوس المتحرجة من مقارفة الجريمة أن الجو كله ملوث، وأن الفعل غدا شائعاً، فيقدم عليها من كان يتحرج منها. . . وشيئاً فشيئاً، مع اطراد سماع التهم وذيوع أخبارها، وإحساس الإنسان بأن كثيرين غيره يأتونها؛ يموت في حسه الشعور بشناعتها[470].

ولهذا وتمكيناً للإنسان من الوفاء برسالته؛ أوجبت الشريعة صيانة عرضه وحمته من الوقوع فريسة لآلام الشك والقلق والريبة التي تنشأ عن جريمة القذف والتي تقف حائلاً دون آداء مهمته العظمى، فحرمت القذف في معرض حفظها لكلى حفظ النسل؛ تطهيراً لجو الحياة كلها من رائحة الجريمة. قال جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ * يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ ﴾[471].

واعتبرت الشريعة الولوغ في أعراض الناس إشاعة للفاحشة جريمة تستوجب العذاب الأليم في الدنيا والآخرة[472]. قال العليم الخبير سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[473]. كما جعلت القذف من الكبائر المستوجبة لغضب الله وأليم عقابه. قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر وقتل النفس

التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[474].

وبذلك قطعت الشريعة ألسنة السوء، وأوصدت الباب في وجه المرضى الذين يلتمسون للعفيفات المطاعن، وللبرآء العيب.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد حرم القذف، فما العقوبة التي شرعها للقاذفين؟ وما هي الكيفية التي تطبق بها تلك العقوبة؟!.

مقدار العقوبة:

للقاذف رجلاً كان أو امرأة عقوبتان:

أولاهما:

أصلية، والجلد ثمانين جلدة.

وثانيهما:

تبعية، وهي إسقاط الشهادة والفسق. فأما إسقاط الشهادة فأمر يتعلق بعلاقة القاذف بمن حوله في المجتمع المسلم. وأما الفسق فأمر يتعلق بعلاقته بخالقه سبحانه وتعالى.

والأصل في ذلك كله هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[475].

ومقدار الحد هنا أمر متفق عليه بين الفقهاء[476]. ولكنهم اختلفوا في أمرين:

أولهما: قبول شهادة القاذف قبل توقيع العقوبة وعدم قبولها.

وثانيهما: سقوط شهادة المحدود في قذف بعد التوبة وعدم سقوطها.

أولاً: شهادة القاذف قبل توقيع العقوبة:

للعلماء في ذلك رأيان[477]:

الأول:

إذا لم يقم عليه الحد الشرعي فإنه لا يكتسب صفة الفسق ومن ثم تقبل شهادته.

قال بذلك أبو حنيفة ومالك وأبو يوسف ومحمد وزفر.

والثاني:

شهادته تبطل، وتلزمه صفة الفسق بمجرد عجزه عن إثبات صحة القذف ولو لم تقم عليه العقوبة. قال بذلك الشافعي وأحمد والليث بن سعد.

الأدلـــة

دليل أصحاب الرأي الأول:

احتجوا بما يلي:

1 ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗا﴾. فأوجبت هذه الآية بطلان شهادته حين عجزه عن إثبات صحة قذفه. وفي ذلك ما يدل على جواز قبول شهادته، وبقائه عدلاً ما لم يقم عليه الحد من وجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾، و«ثم» في اللغة للتراخي فاقتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراخياً عن حال القذف أن يكونوا غير فساق بالقذف لأنه قال «ثم لم يأتوا بأربعة شهداء... الآية» فكان تقديره: «ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأولئك هم الفاسقون». فإنما حكم بفسقهم متراخياً عن حال القذف في حال العجز عن إقامة الشهود. لذلك فإن القول بفسقهم بنفس القذف مخالف لحكم الآية.

الثاني: أن حكم الجلد مرتب على أمرين، فوجب أن لا يحصل بمجرد حصول أحدهما كما لو قال رجل لامرأته: إن دخلت الدار وكلمت فلاناً فأنت طالق. فأتت بأحد الأمرين دون الآخر؛ لم يوجد الجزاء فكذا ههنا.

2 ـ أن القاذف لا يحكم عليه بالكذب بمجرد قذفه، وإذا كان كذلك وجب أن لا ترد شهادته بمجرد القذف. وبيان ذلك من عدة وجوه:

(أولها) أن مجرد قذفه لو استلزم كونه كاذباً؛ لوجب بعد ذلك عدم قبول بينته على الزنى لأنه قد حكم بكذبه، والحكم بكذبه في قذفه حكم ببطلان شهادة من شهد بصدقه في كون المقذوف زانياً. ولما تقرر الإجماع على قبول بينته؛ ثبت أنه لم يحكم عليه بالكذب بمجرد قذفه.

(وثانيها) أن قاذف امرأته لا يحكم بكذبه بنفس القذف، وإلا لما جاز وجوب الملاعنة بينهما، ولما أمر بأن يشهد بالله إنه لصادق فيما رماها به مع الحكم بكذبه، ولما قال النبي ﷺ بعدما لاعن بين الزوجين: «الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل فيكما تائب» فأخبر أن أحدهما بغير تعيين هو الكاذب ولم يحكم بكذب القاذف.

(وثالثها) قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُولَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾. فلم يحكم بكذبهم بالقذف فقط بل العجز عن إقامة البينة. فثبت بذلك أن القاذف غير محكوم عليه بكونه كاذباً بمجرد القذف. وإذا كان كذلك وجب أن لا تبطل شهادته بمجرد القذف لأنه كان عدلاً وما صدر منه لا يعارض عدالته، ولما كان الأمر كذلك وجب أن يكون مقبول الشهادة.

3 ـ قوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف»[478].

4 ـ ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة هلال بن أمية لما

قذف زوجه عند رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «يجلد هلال وتبطل شهادته في المسلمين»[479]. فأخبر أن بطلان شهادته متعلق بوقوع الجلد. وهذا دليل على أن القذف وحده لا يبطل الشهادة.

دليل أصحاب الرأي الثاني:

أما الشافعية والحنابلة فقد قالوا أن الله تعالى رتب على رمي المحصنات ثلاثة أشياء عطف بعضها على بعض بحرف الواو وهي: إيجاب الجلد ورد الشهادة، والفسق. فوجب أن يثبت رد الشهادة بوجود القذف الذي يمكن تحقيقه بالجلد، ولأن القذف هو المعصية والذنب الذي يستحق به القاذف العقوبة وتثبت به المعصية الموجبة لرد شهادته. والحد كفارة وتطهير فلا يجوز تعليق رد الشهادة به، وإنما الجلد ورد الشهادة حكمان للقذف فيثبتان جميعاً به، وتخلف استيفاء أحدهما لا يمنع ثبوت الآخر[480].

وعندي أن الراجح هو قول من قال أن شهادته تبطل وتلزمه صفة الفسق بمجرد عجزه عن إثبات صحة الفسق لأن وجوب الجلد، ورد الشهادة، والفسق هي عقوبات من ارتكب جريمة القذف التي متى ثبتت عليه؛ فقد عدالته وتلقى خبره بالرفض ولو لم يقم عليه الحد الشرعي.

ثانياً: سقوط شهادة المحدود بعد التوبة وعدم سقوطها:

اتفق العلماء على وجوب سقوط شهادة القاذف مع الحد لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾.

ولكنهم اختلفوا في سقوطها إذا تاب. فيرى أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح[481] أنه لا تجوز شهادته أبداً. ويرى مالك والشافعي وأحمد والبتي والليث بن سعد أن القاذف إن تاب قبلت شهادته[482].

والسبب في اختلافهم في هذه المسألة هو تفسيرهم للاستثناء الوارد في

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾[483].

فمن قال أنه يعود إلى أقرب مذكور قال إن التوبة ترفع الفسق، ولكن لا تقبل شهادته. ومن رأى أن الاستثناء يتناول الأمرين معاً قال إن التوبة ترفع الفسق وتمنع من رد الشهادة، لأن ارتفاع الفسق مع رد الشهادة أمر لا يمكن التسليم به شرعاً لمنافاته للأصول المتفق عليها؛ فالفسق متى ارتفع قبلت الشهادة.

كيفية تنفيذ العقوبة:

للإحاطة بالكيفية الشرعية التي توقع بها هذه العقوبة؛ ينبغي الرجوع إلى ما ذكر في هذا البحث عن كيفية تنفيذ العقوبة فيما يتعلق بجريمة شرب الخمر وجريمة الزنى[484].

ويضاف إلى ذلك أن جلد القذف عند جمهور الفقهاء أقل الحدود شدة. فأشدها ضرباً حد الزنى ثم حد الخمر ثم حد القذف. أما المالكية ـ فكما تقدم ـ يخالفون الجمهور في كونهم لا يفرقون بين الحدود في صفة الجلد[485].

وإنما كان أقلها شدة لسببين[486]:

الأول:

أن سبب عقوبته قد تطرق إليه الاحتمال لأن القاذف يحتمل أن يكون صادقاً في دعواه.

والثاني:

أنه قد أضيف إلى العقوبة الأصلية المتمثلة في الجلد عقوبة تبعية هي رد الشهادة على التأبيد، فاستدعى ذلك نوعاً من التخفيف في الجلد.

ولا يجرد الذكر القاذف من ملابسه أثناء عملية تنفيذ العقوبة عند جمهور الفقهاء. أما المرأة ـ فكما سلف البيان ـ لا ينزع عنها ثيابها إلا الحشو والفرو

وذلك في الحدود كلها؛ لأنها عورة. كما أنها تضرب قاعدة لا قائمة لأن ذلك أستر لها.

وبالجملة ينبغي الرجوع إلى ما سبق ذكره فيما يتعلق بكيفية تنفيذ عقوبة الخمر والزنى؛ لأن فيه الكفاية عن المزيد. والله سبحانه وتعالى أعلم وقوله أعدل وأحكم وهو يقول الحق ويهدي السبيل.

سابعاً: السرقة

تمهيد:

تقدم أن المجتمع البشري النموذجي الذي رسمت صورته في الوحيين هو وحده الذي يستطيع فيه الإنسان أن يحقق المبرر من وجوده، وفيه وحده يتمكن من تحقيق خصائص إنسانيته في مستواها الأعلى.

وقد حدد الخالق الجليل سبحانه وتعالى لهذا المجتمع شريعة تحكمه تنزهت عن النقائص، واختصت بالكمال الذي لا يرقى إليه عقل الإنسان إدراكاًوتصوراً؛ فجعل لها مقاصد تشريعية هي في حقيقتها قوام الاجتماع البشري الهادف لإعلاء كلمة الله وتعمير أرضه كما يحب ويرضى.

فالشريعة تمنح الإنسان الذي يحيا في ظلها:

- حقوقاً ستة أساسية تتلخص في الغذاء والكساء والسكن والأمن والتطبيب والتعليم، وتجعل دولة الإسلام العليا مسئولة عن ضمانها.

- كما تمنحه الضمانات اللازمة لعفته بحيث تجعله عفيفاً غني النفس يتجه في تفكيره بسلوكه إلى العمل الشريف، وينفر بشعوره من الحرام المقيت لا يعتدي ولا يعتدى عليه. فإن عجز عن ضمان حق من حقوقه السالفة الذكر؛ وجد من الدولة كل عون وسند على بلوغها.

فإذا امتدت يد الإنسان بعد كل هقه الضمانات إلى حق غيرها؛ فهي إنما امتدت إليه طمعاً في الثراء من طريق الحرام بترويع الآمنين، وحرمانهم من الاستمتاع بخيرات كسبهم الطيب، لا بل حرمانهم من الاطمئنان عليه. فمن حق

الإنسان في ظل هذه الشريعة أن يأمن على ماله الذي اكتسبه من طريق حلال، كما أن من حقه أن يمنح فرص العمل الشريف وأن يؤخذ بيده لبلوغها. فإذا سرق مال غيره بغير عذر شرعي بعد ذلك؛ استحق العقوبة الشرعية عن جدارة[487].

وقد واجهت الشريعة جريمة السرقة بالعقوبة الشديدة المناسبة لشناعتها باعتبارها اعتداء على كلى حفظ المال من مقاصدها الضرورية، الذي يمس الأمن الفردي والجماعي. كما إنها في الوقت نفسه شددت في قواعد الإثبات في جرائم الحدود بصفة عامة وفي السرقة بوجه خاص.. فهي لا تقيم العقوبة، ومن ثم تبرىء ساحة المتهم إذا وجدت شبهة تدرأ الحد.

«عن هشام بن عروة عن أبيه عن ابن حاطب أن غلمة لحاطب ابن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر، فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم فقال عمر: يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم. وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزني بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربعمائة، قال عمر: اذهب فأعطه ثمانمائة»[488].

فهؤلاء النفر ارتكبوا جريمة السرقة ولكن ليس بقصد الثراء على حساب الآخرين، وإنما سداً لحاجة شرعية؛ لذلك لم يقم عليهم الفاروق رضي الله عنه الحد الشرعي درءاً للشبهة.

وذات مرة قال المعري[489] مندهشاً من حد السرقة:

يد بخمس مئين عسجد وديت ... ما بالها قطعت في ربع دينار

فأجابه أحد الصالحين[490] بقوله:

عز الأمانة أغلاها وأرخصها ... ذل الخيانة فافهم حكمة الباري[491].

وفي هذه إجابة يكتفي بها كل لبيب من المستكثرين على السارق أن تقطع يده بحكم أن اللبيب بالإشارة أو دون الإشارة يفهم.

أما إن كان صاحبنا من المهزومين أمام الواقع المتأثرين بطغيان المادة على كل قيمة عليا؛ فيكفي أن يعلم أن حد السرقة قد أقامته دولة الإسلام العليا طوال عهد خلافتها الراشدة ولم يظهر المجتمع الإسلامي آنذاك مشوهاً بقطع الأيدي بل كان قمة في الكمال الجسماني؛ لأنه لم تقطع فيه سوى ست أيد. فإن كان صاحبنا بحاجة إلى مزيد من البيان الشافي فحسبنا أن يعلم المثل القائل «إذا وقعت البقرة كثرت سكاكينها». وكذلك فإن المستهترين اليوم بحدود الله هم أول من يملأ المساجد حين يعود للشريعة سلطانها وللمسلمين عزهم؛ محتجاً بحرصه على كسب الأجر والثواب وبلوغ مرضاة الله وحده!!.

مقدار العقوبة:

يترتب على ثبوت هذه الجريمة حكمان: أحدهما متفق عليه[492]، والآخر مختلف فيه.

الحكم الأول: القطع:

وهو قطع يد السارق لقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[493]. ولحديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «تقطع يد السارق في ربع دينار»[494]. ولحديث عائشة أيضاً المتعلق بحد المخزومية وفيه أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله! لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها»[495].

وقد انعقد الإجماع على وجوب قطع يد السارق[496].

الحكم الثاني: ضمان قيمة المال المسروق:

اتفق الأئمة على أنه إذا أقيم الحد على السارق وكان المال المسروق ما يزال قائماً؛ رده إلى مالكه[497].

ولكنهم اختلفوا في ضمان السارق لقيمة المال المسروق إذا هلك حسب البيان الآتي[498]:

الرأي الأول:

على السارق رد قيمة المسروق إن كان قيمياً ومثله إن كان مثلياً، قطع أو لم يقطع، موسراً كان أو معسراً.

وهذا قول الشافعي وأحمد والحسن والنخعي وحماد والبتي والليث وإسحاق وأبي ثور.

وقد احتج أصحاب هذا الرأي بالمنقول والمعقول.

أما المنقول فلقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»[499].

فهذا نص على وجوب رد ما يؤخذ سواء كان عارية أو غصباً أو سرقة. ويلزم من ذلك أن السارق يضمن المسروق وإن قطعت يده.

وأما استدلالهم بالمعقول فمن وجهين:

الأول:

اجتمع في السرقة حقان: حق لله وحق لآدمي، اختلفا محلاً ومستحقاً وسبباً. فمحل القطع اليد، ومستحقه هو الله تعالى، وسببه الاعتداء على حقه سبحانه وهو ترك الانتهاء عما نهي عنه. ومحل الضمان الذمة، ومستحقه المسروق منه وسببه إثبات اليد على مال غيره على وجه العدوان. فوجوب أحدهما لا يمنع وجوب الآخر، كاجتماع الدية مع الكفارة في جريمة القتل خطأً، واجتماع القيمة مع الجزاء في قتل صيد مملوك في الحرم.

والثاني:

الجاني مسئول عن ضمان العين بالرد إذا كانت باقية، وضمانها إذا هلكت.

الرأي الثاني:

لا يجتمع قطع وضمان. فإذا غرمها قبل القطع سقط القطع. أما إذا قطع قبل الغرم؛ سقط الغرم.

قال بذلك الحنفية والثوري. واحتجوا بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب العزيز فاستدلوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾. والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى سمى القطع جزاء، والجزاء يبنى على الكفاية، فلو ضم إليه الضمان لم يكن القطع كافياً، ومن ثم فلم يكن جزاء ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

والثاني: أنه جعل القطع كل الجزاء لأنه عز شأنه ذكره ولم يذكر غيره؛ فلو تم إيجاب الضمان لصار القطع بعض الجزاء فيكون نسخاً لنص الكتاب العزيز.

وأما السنة المطهرة فبما أخرجه النسائي عن: «حسان بن عبد الله بن المفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن إبراهيم عن المسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد»[500].

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول:

أن المضمونات عند الحنفية تملك عند أداء الضمان أو اختياره من وقت

الأخذ. فلو ضمن السارق قيمة المسروق أو مثله لملك المسروق من وقت السرقة ولا نبني على ذلك أنه قد أخذ ملكه وقطع فيه وهو لا يجوز.

الثاني:

أن الضمان يجب بأخذ مال معصوم ثبتت عصمته حقاً للمالك. فيجب أن يكون المضمون بهذه الصفة ليكون اعتداء بالمثل في ضمان الاعتداءات. والمضمون حالة السرقة خرج من أن يكون معصوماً حقاً للمالك بدلالة وجوب القطع، ولو بقي معصوماً حقاً للمالك لما وجب، إذ الثابت حقاً للعبد يثبت لدفع حاجته وحاجة السارق كحاجة المسروق منه فتتمكن فيه شبهة الإباحة وأنها تمنع وجوب القطع، والقطع واجب فينتفي الضمان ضرورة إلا أنه يجب رد المسروق حال قيامه؛ لأن وجوب الرد يقف على الملك لا على العصمة. فالذي يغصب خمر المسلم مثلاً؛ يؤمر بالرد إليه لقيام ملكه فيها، ولو هلكت في يد الغاصب لا ضمان عليه لعدم العصمة. فلم يكن من ضرورة سقوط العصمة الثابتة حقاً للعبد زوال ملكه عن المحل وههنا الملك قائم فيؤمر بالرد إليه والعصمة زائلة فلا يكون مضموناً بالهلاك.

وهناك رأي آخر في الفقه الحنفي مخالف لظاهر الرواية يقول بأن السارق إذا استهلك المسروق بعد القطع فإنه يغرم المال المسروق. ووجه هذا الرأي أن المسروق بعد القطع بقي على ملك المسروق منه فيجب رده إليه؛ لأن قبض السارق ليس بقبض مضمون فكان المسروق منه بمنزلة الأمانة فإذا استهلك ضمن[501].

الرأي الثالث:

إن كان السارق موسراً ضمن قيمة المال المسروق، وإن كان معسراً لا ضمان عليه.

قال بذلك مالك وأصحابه واشترط دوام اليسر إلى يوم القطع فيما حكي عنه ابن القاسم. قال صاحب «بداية المجتهد»: «وأما تفرقة مالك فاستحسان على غير قياس»[502].

الترجيح والاختيار

هذا ما تيسر لي جمعه من آراء أئمة الاجتهاد في هذه المسألة. أما الرأي الذي تطمئن إليه النفس فهو القول بأن على السارق رد قيمة المسروق إن كان قيمياً ومثله إن كان مثلياً قطع أو لم يقطع، وذلك لصحة الحديث الذي ذكروه في هذا الباب. فقد قال عنه الترمذي: «حسن صحيح»[503]. وكذلك لسلامة استدلالهم بالمعقول، فإن جريمة السرقة في حقيقة الأمر عصيان لأمر الله تعالى الذي نهى عباده عن السرقة واعتبر الاعتداء على أموال الناس ظلماً وعدواناً؛ إخلالاً بالأمن في الأمة كلها. لذلك جعل العقوبة على مقارفتها حداً شرعياً من حقوقه سبحانه التي لا تقبل الإسقاط لا من قبل الأفراد ولا من قبل الجماعة[504].

والشريعة إذ تقرر القطع جزاء على مقارفة هذه الجريمة؛ فهي في الوقت نفسه لا تهمل التسوية الحقوقية؛ لأنها وإن اعتبرتها اعتداء على جانب الضروريات من مقاصدها، لكنها لا تخلو من الاعتداء على حق العبد فهي «اعتداء على المال، والمال لا بد له من مالك، فجانب الملكية المحترمة المصونة المحروزة في حرز مثلها جزء من ماهية الجريمة وحدها لا يثبت إلا إذا تحققت الملكية المحترمة التي هي في حرز مثلها، فالجانب الشخصي متحقق ثابت في الجريمة، والحد أيضاً ملاحظ في إثباته ذلك الجانب الشخصي، ولذلك قالوا إن حق العبد ثابت في السرقة في الابتداء، وإن كان حق الله تعالى ثابتاً وحده في الانتهاء»[505].

لكن الشريعة وإن قررت عدم جواز العفو عن الحد ولا الشفاعة فيه وأوجبت في الوقت نفسه قطع الجاني جزاء جنايته؛ لم تمنع رد الحقوق إلى أصحابها. لذلك كان سائغاً قول أصحاب هذا الرأي بضمان السارق لقيمة المسروق.

وأضيف قيداً إلى رأيهم بأنه لا ينبغي مطالبة السارق بالضمان إذا كان

معسراً وذلك استناداً إلى القواعد العامة التي منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[506]. وإشارات الفقهاء، مثل قاعدة: «لا تكليف إلا بمقدور». ولعل هذا الترجيح يلتقي في نهايته برأي الإمام مالك وأصحابه الذي سلف بيانه.

بعد ذلك يمكن أن يرد على الحنفية بما يلي:

1 ـ إن الجزاء الوارد في آية السرقة هو الجزاء المقابل للاعتداء على حق الله الغالب في هذه الجريمة. أما الضمان فليس جزاء، وإنما هو تسوية حقوقية من باب رد الحقوق إلى أصحابها. وبما أن الجريمة تتضمن اعتداء على حق العبد لذلك فإن وجوب استيفاء حق الله المتمثل في القطع، لا يمنع استيفاء حق العبد المتمثل في الضمان.

2 ـ أما حديث عبد الرحمن بن عوف فقد طعن في صحته أئمة الحديث[507]:

ـ فسعد بن إبراهيم مجهول. ذكر ذلك ابن المنذر.

ـ أما المسور بن إبراهيم فقد قيل بأنه لم يدرك جده عبد الرحمن. وإضافة إلى هذا الانقطاع هناك انقطاع آخر بين المفضل ويونس.

ـ وقال النسائي عن هذا الحديث: «وهذا مرسل وليس بثابت».

كيفية تنفيذ العقوبة:

البحث في كيفية تنفيذ العقوبة سيتم في فقرات، إليك بيانها:

أولاً: محل القطع:

أما محل القطع فهو يمين السارق وذلك باتفاق أهل العلم من لدن عهد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا.

ثانياً: موضع القطع:

تقطع يد السارق عند جمهور العلماء من مفصل كف اليد اليمنى أى الكوع

وقد احتجوا لذلك بما يلي[508]:

1 ـ ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقطعون السارق من المفصل»[509].

2 ـ ما روي أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما قالا: «إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع»[510].

3 ـ انعقاد الإجماع على هذه الكيفية منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا، ولم يقل بخلاف ذلك أحد من العلماء الذين يعتد برأيهم.

4 ـ البطش يكون باليد اليمنى أقوى؛ فكان ابتداء القطع بها أردع. ولأنها آلة السرقة فناسب عقوبتها إعدام آلتها.

وقالت الشيعة الإمامية بأن موضع القطع هو الأصابع الأربع من اليد اليمنى على أن يترك له الراحة والإبهام[511].

ويشترط الحنفية لقطع اليمنى أن تكون اليد اليسرى سليمة، فإن كانت شلاء أو مقطوعة أو كانت إبهامه اليسرى شلاء أو مقطوعة أو أن رجله اليسرى شلاء أو مقطوعة؛ فإنه لا يقطع لأن في القطع في هذه الحالة تفويت منفعة اليدين والرجلين وذلك إهلاك للنفس قطعاً، وخروج بالحد عن مقصوده الذي شرع للزجر لا للإهلاك[512].

ثالثاً: كيفية القطع:

والكيفية تشمل الهيئة التي يكون عليها المحدود، والآلة التي يقطع بها والإجراء الذي يتم بعد القطع مباشرة[513].

1 ـ الهيئة التي يوضع عليها المحدود:

ينبغي أن يكون المحدود جالساً وأن يضبط لئلا يتحرك فيجني على نفسه، كما ينبغي أن تشد يده بحبل أو ما في حكمه وتجر حتى يتبين مفصل الكف من مفصل الذراع.

2 ـ الآلة والإجراء:

ينبغي أن يوضع في مكان القطع سكين حاد على أن يدق فوقها بقوة ليتم القطع دفعة واحدة أو توضع سكين على المفصل وينزل بها القاطع مرة واحدة أو بأي طريقة أخرى أسرع قطعاً.

وإذا قطع المحدود ينبغي حسمه بمعنى أن يغلى الزيت فإذا قطع غمس عضوه فيه لتنسد أفواه العروق وذلك خشية من استمرار نزيف الدم الذي قد يؤدي إلى هلاكه.

ولا تمنع نصوص الشريعة من أن يسبق تنفيذ العقوبة إجراء كشف طبي على المحدود لتقرير انتفاء الخطورة من التنفيذ بل إن ذلك توجبه الشريعة كلما أمكن.

كذلك لا تمنع النصوص الشرعية من أن يكون القطع بعملية جراحية وبواسطة اختصاصي في الجراحة وفقاً لأحدث الأساليب العلمية في ميدان الطب[514].

قال الإمام الشافعي بعد أن بين كيفية القطع: «وإن وجد أرفق وأمكن من هذا قطع به لأنه إنما يراد به إقامة الحد لا التلف»[515]. كما قال: «ويقطع بأخف مؤنة وأقرب سلامة»[516]. وقال ابن قدامة في المغني: «ويقطع السارق بأسهل ما يمكن»[517].

رابعاً: تعليق اليد في عنق المحدود:

يسن تعليق اليد بعد قطعها في عنق المحكوم عليه. قال بذلك الحنابلة والشافعية والزيدية. أما غيرهم من الفقهاء فلم يذكر شيئاً عن تعليق اليد إلا الحنفية فقد قالوا بأن ذلك مطلق للإمام إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله؛ لأنه لم يثبت عندهم أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله ليكون سنة[518].

وقد حدد الشافعية زمن التعليق بساعة من نهار، أما الزيدية فقد حددوه

بثلاثة أيام أو بحسب ما يراه الإمام[519]. وذلك استناداً لما رواه فضالة بن عبيد[520] أنه سُئل عن تعليق اليد في العنق، فقال: «السنة، قطع رسول الله ﷺ يد رجل ثم علقها في عنقه»[521].

خامساً: تعذر قطع اليمين:

وتعذر قطع اليمين قد يكون بسبب انعدامها أو بسبب شللها أو فقدان بعض أصابعها.

1 ـ انعدام اليمين:

إذا كان المحكوم عليه معدوم اليمين فإن المالكية والشافعية والحنابلة يرون أنه تقطع رجله اليسرى، وهذا إذا سرق ولم يكن له يمين. أما الذي سرق وكانت له يمين فذهبت بسبب مرض أو جناية فإن الحد حينئذ يسقط ولا ينتقل إلى الرجل اليسرى. والفرق بين المسألتين أنه إذا سرق ولا يمين له؛ تعلق الحد بالعضو الذي يقطع بعدها. أما إذا ارتكب الجريمة وكانت له يمين؛ فإن القطع يتعلق بها. فإذا ذهبت زال ما تعلق به القطع فسقط[522].

3 ـ شلل اليمين أو ذهاب بعض أصابعها:

إذا كانت يمينه شلاء أو ناقصة أكثر الأصابع؛ فإن المشهور في مذهب مالك أن ينتقل القطع إلى رجله اليسرى[523].

وعند الشافعية أنه إذا كانت يمناه شلاء يسأل أهل الخبرة، فإذا أجابوا بأنها إذا قطعت انسدت عروقها؛ قطعت. أما إذا قالوا بأنه لا تنسد بالقطع عروقها فلا تقطع لأن القطع حينئذ يؤدي إلى الهلاك. أما إذا كانت يمينه قد نقصت أصابعها فإنها عندهم تقطع لأن اسم اليد يقع عليها. أما إذا لم يبق سوى الراحة ففي ذلك وجهان:

(أحدهما): أنه لا يقطع وينتقل الحد إلى الرجل لأنه قد ذهبت المنفعة المقصودة بها.

(وثانيهما): أنه يقطع ما بقي لأنه بقي جزء من العضوء الذي تعلق به القطع فوجب قطعه كما لو بقيت أنملة[524].

وعند الحنابلة فيما يخص اليمين الشلاء رأيان: أحدهما يوافق المالكية.

والآخر يوافق الشافعيةِ. كما أنهم يوافقون الشافعية فيما يتعلق بذهاب الأصابع كلها. أما إذا ذهبت بعض الأصابع؛ فإنهم يرون بأنه إذا ذهبت الخنصر والبنصر أو ذهبت واحدة سواهما؛ قطعت لأن معظم نفعها باق. وأما إذا لم يبق إلا واحدة؛ فهي كالتي ذهب جميع أصابعها. أما إذا بقي اثنتان؛ فإن في ذلك وجهين أولهما عندهم قطعها لأن نفعها لم يذهب كلية[525].

(خاتمة الفصل)
أحكام مشتركة

لا بد قبل الانتقال إلى الفصل الثاني من هذا الباب من بيان بعض الأحكام المشتركة بين الحدود السبعة. وهذه الأحكام منها ما يتعلق بكيفية الجلد في الحدود وصفته، ومنها ما يتعلق بأي العقوبات يقدم إذا اجتمعت الحدود مع بعضها أو مع غيرها.

أما بالنسبة للنقطة الأولى فيستحسن الرجوع إلى ما سلف ذكره في كيفية تنفيذ عقوبة الجلد في الخمر والزنى والقذف.

وأما ما الذي ينبغي أن يقدم من العقوبات إذا اجتمعت؛ فيمكن أن يقال: قد يحكم على الجاني بجملة من العقوبات بسبب ارتكابه لعدة جرائم، وهذا معناه أنها لا تخرج عن قسمين:

الأول: أن تجتمع عقوبات حدية مختلفة.

والثاني: أن تجتمع عقوبات حدية وعقوبات أخرى عن جرائم مختلفة.

القسم الأول: اجتماع عقوبات حدية مختلفة:

وهي إما أن يكون فيها قتل أو لا يكون فيها قتل.

النوع الأول:

ومثاله أن يسرق ويشرب الخمر ويزني وهو محصن، أو يشرب الخمر ويزني وهو بكر ويقتل في الحرابة. فذهب الجمهور إلى أن القتل يسقط سائر العقوبات[526]. وذهب الشافعية إلى أنه إذا اجتمعت الحدود وفيها القتل قدم

وجوباً الأخف منها فالأخف سعياً في إقامة الجميع. فمثلاً يحد للشرب، ثم يمهل حتى يبرأ منه، ثم يجلد للزنى ثم يمهل حتى يبرأ، ثم يقطع للسرقة ثم يقتل بغير مهلة لأن النفس مستوفاة[527].

احتج جمهور الفقهاء على مخالفيهم بقول ابن مسعود رضي الله عنه: «إذا اجتمع حدان أحدهما القتل أحاط القتل بذلك». وصرحوا بأن إبراهيم والشعبي وعطاء قالوا مثل ذلك، وأن هذه الأقوال انتشرت في عصر الصحابة والتابعين ولم يظهر لها مخالف فكانت إجماعاً. ثم إن هذه العقوبات هي حدود لله تعالى فيها قتل فسقط ما دونه، كالمحارب إذا قتل وأخذ المال فإنه حينئذ يقتل ولا يقطع. ولأن الحدود زواجر ومع القتل لا حاجة إلى زجره، ولا فائدة من ورائه فلا يشرع.

وإذا اجتمع قتل ردة ورجم زنى؛ فعند الشافعية رأيان: (أحدهما) يقضي بتقديم قتل الردة بحجة أن فسادها أشد. (والثاني) أنه يرجم ويدخل فيه قتل الردة لأن الرجم أكثر نكالاً[528].

وللحنفية أنه إذا قذف وسرق وزنى وهو محصن؛ فإنه يقام عليه حد القذف أولاً ثم يضمن السرقة ثم يرجم ويدرأ عنه ما سوى ذلك[529].

واختلاف الفقهاء في هذه المسائل راجع إلى اختلافهم في ما يكون حداً وما لا يكون، وما يعتبر حق الله أو حق آدمي، أو مشتركاً وحق الآدمي فيه غالب، أو مشتركاً وحق الله فيه هو الغالب.

النوع الثاني:

أن لا يكون فيها قتل. وهذه تستوفي جميعها باتفاق العلماء ـ فيما تناهى إلى علمي ـ، كما أنهم اتفقوا على عدم الموالاة بين الحدود لأنه قد يفضي إلى هلاك المحدود، بل متى برأ من حد؛ أقيم عليه الذي يليه.

ولكن العلماء بعد اتفاقهم على ذلك اختلفوا في كيفية الاستيفاء. فيرى

الحنفية بأنه إذا اجتمع القذف والشرب والسكر والزنى من غير إحصان والسرقة بدأ بإقامة حد القذف لأنه حق الله عز وجل من وجه، وما سواه حقوق الله خالصة، فيقدم استيفاؤه ثم تستوفي حقوق الله تعالى لأنه يمكن استيفاؤها وليس في إقامة شيء منها إسقاط ما سواها. فإذا أقيم عليه حد القذف حبس حتى يبرأ منه، ثم للإمام الخيار بأن يبدأ بحد الزنى أو بحد السرقة على أن يؤخر حد الشرب عنهما. ويعلل الأحناف ذلك بأن الزنى والسرقة ثبتا بنص القرآن الكريم، أما حد الشرب فقد ثبت بإجماع مبني على الاجتهاد أو على خبر الواحد، ولا ريب أن الثابت بنص الكتاب آكد ثبوتاً[530].

وعند الشافعية والحنابلة أنه إذا شرب وزنى وهو بكر وسرق؛ بدأ في إقامة الأخف فالأخف. فيحد للشرب أولاً ثم حد الزنى ثم قطع السرقة[531]. وأما إذا اجتمع حد الشرب وحد القذف فعند الشافعية رأيان؛ أحدهما: تقديم حد القذف لأنه حق آدمي. والثاني: تقديم حد الشرب لأنه أخف.

وقد اختلف فقهاء الشافعية في أي الرأيين هو الأصح في المذهب. فذهب صاحب «مغني المحتاج» إلى أن الأصح تقديم حد القذف على حد الشرب. وذهب صاحب «المهذب» إلى أن الصحيح هو أن يقدم حد الشرب على حد القذف لأنه أخف[532].

وإذا سرق وأخذ المال في المحاربة؛ فعند الشافعية والحنابلة يقطع للمحاربة ولا يدخل في ذلك قطع السرقة لأن محل القطعين واحد[533].

القسم الثاني: اجتماع عقوبات حدية وعقوبات أخرى عن جرائم مختلفة[534]:

والعقوبات في هذه الحالة ثلاثة أنواع:

النوع الأول:

ألا يكون فيها قتل:

وهذه تستوفى كلها عند جمهور الفقهاء. وعند مالك أن حدى الشرب والقذف يتداخلان لاستوائهما؛ فهما كالقتلين والقطعين. وقد رد الجمهور على

هذا الرأي بأن الشرب والقذف حدان من جنسين لا يفوت بهما المحل، فلم يتداخلا كالزنى والشرب.

النوع الثاني:

أن يكون فيها قتل:

وهنا فإن حدود الله تعالى تدخل في القتل سواء كان القتل من حدود الله تعالى كالرجم في الزنى والقتل في الردة والمحاربة، أو كان القتل لحق آدمي كالقصاص.

وأما العقوبات المقررة عن جرائم ارتكبت اعتداء على حقوق العباد فتستوفي كلها. فإذا كان القتل حقاً لله تعالى؛ استوفيت (أولاً) حقوق العباد كلها ثم أقيم عليه (ثانياً) حد القتل. وأما إن كان القتل حقاً لآدمي؛ أخر إلى حين استيفاء العقوبات الأخرى لأنه يحتمل أن يعفو صاحب الحق عنه بعكس الحدود التي هي حقوق الله التي لا تقبل الإسقاط.

النوع الثالث:

أن تتفق العقوبة الحدية مع غيرها في محل واحد وتكون مفوتة كالقتل والقطع[535]:

فأما القتل فكأن يجتمع ما هو حق لله تعالى خالصاً كالرجم في الزنى مع ما هو حق لآدمي كالقصاص. في هذه الحالة يقدم عند الشافعية والحنابلة القصاص لتأكد حق الآدمي. أما إذا اجتمع القتل للقتل في الحرابة والقصاص؛ فإنه يبدأ بأسبقهما لأن القتل في الحرابة ـ عندهم ـ فيه حق لآدمي أيضاً فيقدم أسبقهما فإن سبق القتل في الحرابة؛ استوفى ووجب لولي المقتول الآخر ديته في مال الجاني وإذا سبق القتل في القصاص؛ قتل قصاصاً ولم يصلب لأن الصلب من تمام الحد وقد سقط الحد بالقصاص فسقط الصلب كما لو مات. ويجب لولي المقتول في الحرابة ديته لأن القتل تعذر استيفاؤه وهو قصاص فوجب المصير إلى الدية. كذلك الأمر لو مات القاتل في الحرابة وجبت الدية في تركته لتعذر

استيفاء القتل من القاتل. وإذا عفى ولي المقتول وكان القصاص سابقاً؛ استوفى للحرابة مطلقاً سواء كان الإعفاء مجاناً أو إلى الدية.

وأما القطع فكاجتماع القطع في يد أو رجل واحدة حداً أو قصاصاً، فإنه في هذه الحالة يقدم عند الحنابلة القصاص على الحد سواء تقدم سببه أو تأخر[536]. وإذا عفا ولي الجاني؛ استوفى الحد، فإذا قطع يداً وأخذ المال في الحرابة قطعت يده قصاصاً ثم يمهل حتى يبرأ. فإذا برأ؛ قطعت رجله للحرابة لأنهما حدان. والسبب في تقديم القصاص في القطع دون القتل هو أن القطع في الحرابة عندهم حد محض وليس بقصاص والقتل فيها يتضمن القصاص. ولذلك لو فات القتل في الحرابة وجبت الدية، أما في القطع فلم يجب له بدل.

وإذا قطعت يد الجاني قصاصاً في هذه الحالة فإن رجله تقطع أيضاً. ولكن هل يجب قطع يده الأخرى؟. في هذه الحالة ينظر؛ فإذا كان المقطوع قصاصاً كإنْ يستحق القطع بالحرابة قبل الجناية الموجبة للقصاص فيه؛ لم يقطع أكثر من العضو الباقي من العضوين اللذين استحق قطعهما لأن محل القطع ذهب بعارض حادث فلم يجب قطع بدله كما لو ذهبت بجناية أو مرض. وبناء عليه لو ذهب العضوان؛ سقط عنه القطع.

وإذا كان القطع لقصاص سابق على الحرابة أو كان المقطوع غير العضو الذي وجب قطعه في الحرابة كإن وجب عليه القطع قصاصاً في يساره بعد أن تعين قطع يمينه حداً في الحرابة، فهل تقطع يده الأخرى للحرابة؟

للحنابلة في ذلك وجهان استناداً إلى قوليهم المتعلقين بقطع يسرى السارق بعد قطع يمينه؛ فإن قيل تقطع؛ قطعت ههنا، وإلا فلا.

الهوامش

(1) الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص 90ـ92 ـ وراجع قصة ماعز والغامدية في صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1323ـ1324.

(2) راجع في هذا المعنى: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 616ـ617.

(3) علي علي منصور، «أسس التشريع الجنائي الإسلامي»، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد العاشر، ص 28 ـ وراجع ما سبق، ص 105.

(4) سورة البقرة، الآية: (217).

(5) أخرجه البخاري وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه. راجع: صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين، باب حكم المرتد والمرتدة، ج 9، ص 18ـ19 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1 ص 153.

(6) متفق عليه. فقد رواه البخاري في كتاب الديات، باب قوله تعالى: «أن النفس بالنفس»، ورواه مسلم في كتاب القسامة، باب «ما يباح به دم المسلم». راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2 ص 209 ـ ورواه بألفاظ مختلفة: أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ج 1، ص 271.

(7) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 540 ـ وقد ذكر الإمام ابن حزم في كتابه «مراتب الإجماع» أن ذلك محل اتفاق بين العلماء. راجع: ابن حزم، مراتب الإجماع (مطبوع مع كتاب محاسن الإسلام لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري) بلا رقم طبعة (القاهرة: مكتبة القدس، 1357 هـ) ص 127.

(8) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 408 ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 308 ـ 309 ـ الشافعي، الأم، ج 6، ص 151 ـ ابن قدامة،

المغني، ج 8، ص 545.

(9) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 545.

(10) أعني المالكية والشافعية والحنابلة.

(11) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 308 ـ 309 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 281 ـ 282 ـ الشافعي، الأم، ج 6، ص 151 ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 545 ـ 547.

(12) ابن الهمام، فتح القدير، ج4، ص 390 ـ 391 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 140 ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 300.

(13) المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج4، ص 183 ـ 184 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ج6، ص 313 ـ 314.

(14) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج5، ص 427.

(15) رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي واللفظ للبخاري ومسلم. ولم أجد هذا الحديث في اللؤلؤ والمرجان. راجع: صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، ج8، ص 194 ـ صحيح مسلم، كتاب الفرائض، ج3، ص 1233 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 7، ص 182.

(16) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 408.

(17) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 141 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 391 ـ وراجع: عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 729.

(18) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 197 ـ198.

(19) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 543 ـ أبو البركات، المحرر في الفقه، ج 2، ص 167 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 52.

(20) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، ج 3، ص 1548 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1، ص 467. والفاء في كلمة: «فليرح» وردت كذلك في شرح النووي (ج 13، ص 107)، ولكن عندما شرح الإمام النووي الحديث قال: «وليرح ذبيحته بإحداد السكين، وتعجيل إمرارها».

(21) تقي الدين الحسيني الحصني الدمشقي، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ج 2، ص 125ـ126ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 52.

(22) راجع: الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 309 ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 125 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 136 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 168.

(23) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 307 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 281 ـ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 304 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 139 ـ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج 7، ص 398ـ399 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 80ـ81 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 541ـ542ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 167.

(24) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 134 ـ 135، ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 386ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 135، البابرتي- شرح العناية على الهداية، ج 1، ص 386ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 285 ـ 286ـ ابن قدامة المغني، ج 8، ص 541.

(25) الحديث رواه الدارقطني والبيهقي من طريقين وإسنادهما ضعيفان. راجع: ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 49ـ الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 458 ـ 459ـ وراجع: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 542 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 139.

(26) هو عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري. قال ابن حجر أن البخاري ذكره في «الأدب المفرد» فوصفه بأنه مقبول الحديث ومن الطبقة الثالثة. راجع: تقريب التهذيب، ج 1، ص 428.

(27) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن الإسلام، ج 2، ص 737.

(28) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 542.

(29) راجع: ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 304.

(30) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 542ـ543 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 139ـ140 ـ الحصني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ج 2،

ص 125 ـ المواق، التاج والإكليل ج 6، ص 280ـ281 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 281.

(31) سورة الأنفال، الآية: (38).

(32) متفق عليه. فقد رواه البخاري في كتاب استتابة المرتدين، باب حكم المرتد والمرتدة، ورواه مسلم في باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها من كتاب الإمارة. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 283 ـ وراجع كذلك: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 134ـ135 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 386.

(33) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 135..

(34) سورة النساء، الآية: (137).

(35) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 135.

(36) أخرجه البخاري وغيره، وقد سبق تخريجه. راجع: ص 406، هامش (5) المذكور في صفحة 538.

(37) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 386.

(38) ابن عرفة، حاشية الدسوقي، ج 4، ص 304.

(39) راجع: أبو زهرة، العقوبة، ص 176.

(40) وهو قطعاً ليس كالذين يضحون بأرواحهم في سبيل قيمة عليا، فيجدون سعادة لا حد لها في الإقدام على الموت، وأقرب الأمثلة على ذلك جيل الصحابة رضوان الله عليهم، وما أظهروه من بطولات في بدر وفي أحد وفي غيرها من مغازي رسول الله ﷺ.

(41) عبد العظيم شرف الدين، العقوبة المقدرة لمصلحة المجتمع الإسلامي، ص 303، ص 381.

(42) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 307 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 281ـ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 304 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 140 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 398ـ399 ـ الشافعي، الأم، ج 6، ص 159ـ160 ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 540 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 167 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 424ـ425.

(43) أخرجه البخاري وغيره وقد سبق تخريجه.
(44) متفق عليه وقد سبق تخريجه. راجع: ص 406، هامش (6)، ص 538.
(45) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 392.
(46) المصدر نفسه، ج 16، ص 392.
(47) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 135 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 388ـ389.
(48) أخرجه مالك في الموطأ من طريق عمر بن عبد العزيز، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ج 2، ص 448 ولم يذكر فيه لفظ «امرأة» بل اقتصر على لفظ «وليداً»، ولكنه ذكره من طرق أخرى في الباب بلفظ: «امرأة ولا صبياً» ص 447ـ448 ـ وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ج 3، ص 1356ـ1357 ـ والترمذي في صحيحه في أبواب السير، باب ما جاء في النهي عن قتل النساء والصبيان، ج 6، ص 64 ـ 65 ـ وأخرجه في أبواب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، ج 6، ص 178 ـ 179 ـ وأخرجه كذلك أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب، ج 2، ص 49ـ50. وكلهم رواه بغير اللفظ الوارد في المتن الذي وجدته في: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 540 ـ الكاساني، بدائع الصنائع ج 7، ص 135.
(49) أخرجه أبو يوسف في «الخراج» عن أبي حنيفة عن عاصم بن أبي زريق. راجع: الخراج، ط 2 (القاهرة المطبعة السلفية، 1352 هـ) ص 180ـ181. وقد ذكر أبو يوسف في كتاب «الآثار» عن إبراهيم النخعي أن المرتدة «يعرض عليها الإسلام فإن أسلمت تركت وإن أبت قتلت». راجع: أبو يوسف، كتاب الآثار، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الكتب العلمية، رجب 1355 هـ) حديث رقم 735، ص 161.
(50) هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية واسمها خولة من سبي اليمامة. روي عن أبيه وعثمان وعمار وأبي هريرة ومعاوية وابن عباس رضوان الله عليهم جميعاً. توفي رحمه الله برضوى سنة 73 هـ عن 65 سنة. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ، ص 26.
(51) عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 78.
(52) المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج 4، ص 183.
(53) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 540ـ541.

(54) راجع: ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 392.
(55) هو الأستاذ الشيخ محمود شلتوت عليه رحمة الله.
(56) سورة البقرة، الآية: (256).
(57) سورة يونس، الآية: (99).
(58) ص 281.
(59) ج 8، ص 540 ـ وراجع: ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 127.
(60) أحكام القرآن، ج 1، ص 386. (نقلاً عن: التهانوي، قواعد في علوم الحديث ص 62، هامش 2). وقد بحثت في «أحكام القرآن» للجصاص فلم أجد الكلام الذي نقله عنه التهانوي في ذات الموضع ولا في غيره.
(61) التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص 62.
(62) راجع في هذا المعنى: عبد العظيم شرف الدين، العقوبة المقدرة لمصلحة المجتمع الإسلامي، ص 379 وما بعدها.
(63) مع رواية غيرهما.
(64) راجع في ذات المعنى: أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، ط 3 (القاهرة: مكتبة صبيح، بلا تاريخ) ص 35ـ36 ـ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ط 1 (القاهرة: المكتبة العلمية 1379 هـ/ 1959 م) ص 70ـ72.
(65) وللشيخ شلتوت رحمه الله آراء اجتهادية خاطئة تراجع عن بعضها قبل وفاته لأنها قد صدرت عنه في ظروف مخالفة للظروف الطبيعية التي يقتضيها الاجتهاد شرعاً. فمنها آراؤه في الربا التي كان فيها متأثراً بسلطة الدولة التي تحكم بغير ما أنزل الله.
(66) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان ـ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 226.
(67) سورة القصص، الآية: (83).
(68) راجع ما سبق ص 172.
(69) راجع ما سبق، ص 154.
(70) سورة آل عمران، الآية: (103).

(71) أخرجه الترمذي عن حذيفة بن اليمان، أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج 9، ص 17.

(72) سورة الحجرات، الآيتان: (9ـ10).

(73) راجع في ذلك: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3335 وما بعدها.

(74) سورة الحجرات، الآية الأولى.

(75) راجع الآيات من 2 إلى 5.

(76) راجع الآيات من 6 إلى 8.

(77) سورة الحجرات، الآيتان: (9ـ10).

(78) الشوكاني، فتح القدير، ج 5، ص 63ـ64.

(79) المصدر نفسه، ج 5، ص 63 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3343.

(80) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 55 ـ56 ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 97 ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 522.

(81) سورة الحجرات، الآية: (9).

(82) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ج 3، ص 1472ـ1473 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 3، ص 330.

(83) أخرجه مسلم في صحيحه عن عرفجة رضي الله عنه، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، ج 3، ص 1479ـ 1480.

(84) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج 3 ص 470.

(85) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ج 3، ص 1476 ـ 1477.

(86) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 522 ـ وراجع كذلك: ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 280ـ281 ـ تقي الدين الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 122.

(87) راجع: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 525ـ526 ـ الماوردي، الأحكام

السلطانية، ص 57 الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 140 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 278 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 369.

(88) عكس هذا الرأي قال به الأستاذ عودة رحمه الله في: «التشريع الجنائي الإسلامي» ج 1، ص 663.

(89) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 493ـ494 ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 349 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 140 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 385ـ386 ـ الشبراملسي، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، ج 7، ص 386 ـ ابن قدامة، ج 8، ص 526.

(90) راجع في ذلك: الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 385ـ386 ـ محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة، ص 389ـ390.

(91) سورة النحل، الآية: (125).

(92) أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص 390.

(93) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 369.

(94) هذا خلاف المعتمد في المذهب. راجع: الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، ج 5، ص 302ـ303 ـ العدوى، حاشية العدوى على شرح الخرشي، ج 5، ص 302.

(95) أبو يوسف، الخراج، ص 215.

(96) عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ) ص 556.

(97) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 59ـ60.

(98) الدردير، الشرح الكبير، ج 4، ص 299 ـ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 299 ـ الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 302ـ303 ـ العدوى، حاشية العدوى على شرح الخرشي، ج 5، ص 302.

(99) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 281.

(100) النووي، المنهاج، ج 4، ص 127ـ128 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 127ـ128 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 387 ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 528 ـ أبو البركات المحرر، ج 2، ص 166.

(101) ذكر هذا الرأي عن أبي حنيفة: ابن قدامة في المغني، ج 8، ص 528.

(102) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 19.

(103) ابن قدامة، ج 8، ص 528 ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 110.

(104) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، ج 4، ص 2020.

(105) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح فليس منا. وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم. راجع: محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 261.

(106) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 110 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 129 ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 528.

(107) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 530 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 165 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 419.

(108) هو أبو سليمان زيد بن ضوحان من عبد القيس، من التابعين بالكوفة، كان ممن أوتي لساناً وبياناً، قتل يوم الجمل أي سنة ست وثلاثين من الهجرة المباركة. راجع: ابن حبان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ص 101.

(109) من رمس يرمس رمساً والرمس معناه الدفن والقبر.

(110) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 142.

(111) أبو يوسف، الخراج، ص 214ـ215.

(112) راجع في ذلك: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 530 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية ص 57ـ58 ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 108.

(113) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 57ـ58.

(114) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 108.

(115) متفق عليه. فقد رواه البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا. ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 305.

(116) رواه الخلال في جامعه. (نقلاً عن: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 534).

(117) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 534 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 165 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية ص 57.

(118) أبو يوسف، الخراج، ص 214ـ215 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 142 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 419.

(119) ذكر ذلك الماوردي في الأحكام السلطانية، ص 57.

(120) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 142.

(121) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 534.

(122) المصدر نفسه، ج 8، ص 534.

(123) ص 122.

(124) و(125) ص 123.

(126) ص 125.

(127) يراجع بتوسع: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 100ـ109، وص 467ـ513 ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 69ـ81.

(128) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 6.

(129) يراجع بتوسع فصل: «الشرعية وضوابطها» في الباب الثاني من هذا البحث.

(130) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 878.

(131) سورة الأحزاب، الآيات: (41ـ44).

(132) سورة الجمعة، الآية: (10).

(133) راجع ما سبق، ص 157.

(134) سورة المائدة، الآيتان: (33ـ34).

(135) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 268.

(136) راجع في هذا المعنى: أبو زهرة، العقوبة، ص 141 ـ أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص 353.

(137) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، ج 8، ص 202 ـ وقد روى غير البخاري هذا الحديث بألفاظ مختلفة. راجع: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 331ـ332.

(138) هو عبد الله بن زيد الجرفي البصري من عباد التابعين وزهادهم وأورع أهل

البصرة وأفضلهم، ثقة، فاضل، كثير الإرسال. كان ممن هرب من البصرة مخافة أن يولى القضاء، فدخل الشام وتوفي بها سنة 104 هجرية، وقيل بعدها. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 89 ـ ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 417.

(139) صحيح البخاري، ج 8 ص 202.

(140) هو أبو رجاء يزيد بن أبي حبيب المصري، واسم أبيه سويد، ثقة، فقيه، وكان يرسل. مات سنة (28 هـ)، وقد قارب الثمانين. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 2، ص 363.

(141) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 250. وقد ذكر هذا الأثر النسائي في سننه مع سؤال عبد الملك بن مروان لأنس وهو يحدثه هذا الحديث: يكفر أو يذنب؟ قال: يكفر. راجع: سنن النسائي كتاب تحريم الدم، باب قول الله عز وجل: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله. . . الآية»، ج 7، ص 90 ـ السيوطي، أسباب النزول، ص 177ـ178.

(142) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 123ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 394.

(143) راجع ما سبق، ص 406 وما بعدها.

(144) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 215.

(145) ابن رشد «الحفيد»، بداية المجتهد، ج 2، ص 445 ـ وراجع: عودة، التشريع الجنائي، ج 1، ص 656. حيث ذكر أن القتل مع الصلب إحدى العقوبات الأربع.

(146) سورة البقرة، الآية: (196).

(147) سورة المائدة، الآية: (89).

(148) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 228ـ230 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 9، ص 125 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 305 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 304.

(149) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 93ـ94 ـ الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، بلا رقم طبعة (القاهرة: مطبعة صبيح، 1383 هـ/ 1963 م) ج 5، ص 39 ـ ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3،

ص 231ـ232.

(150) سورة الشورى، الآية: (40).

(151) هو هاني بن نيار البلوى حليف الأنصار، شهد بدراً والمشاهد كلها، روى عنه ابن أخته البراء بن عازب وجابر بن عبد الله رضوان الله عليهم جميعاً. توفي سنة إحدى أو اثنين أو خمس وأربعين هجرية. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ، ص 31.

(152) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 94.

(153) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 180ـ181 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ج 6، ص 403.

(154) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 647.

(155) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 268 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 236 ـ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 213 ـ أبو البركات، المحـرر، ج 2، ص 160ـ161 ـ بـن ضـويـان، منـار السبيـل، ج 2، ص 394 ـ وراجع هذه الآراء كذلك في: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 648 وما بعدها.

(156) النووي، المنهاج، ج 4، ص 181 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 179 ـ الشربيني، الإقناع، ج 5، ص 39 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 198ـ199.

(157) الخشني، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، ص 352.

(158) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 418.

(159) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 315.

(160) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 94 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 269 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 237 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 179 ـ النووي المنهـاج، ج 4، ص 181 ـ الشـربينـي، مغنـي المحتاج، ج 4، ص 181 ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 119 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 161 ـ ابن قدامة، المغنـي، ج 9، ص 128 ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ، ص 494 ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 78 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 199 ـ ابن رشد، البيان

والتحصيل ج 16، ص 418 ـ وراجع كذلك: مالك، المدونة، ج 6، ص 298ـ300.

(161) المحقق الحلى، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج 4، ص 181.

(162) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 317 ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 651.

(163) هو رأي الشيخ أبي جعفر. راجع: المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج 4، ص 181.

(164) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 94 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 237 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 179 ـ الشربيني، الإقناع، ج 5، ص 38 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 127 ـ 128 ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 393 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 199.

(165) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 231 ـ ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ج 2، ص 445.

(166) الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 179 ـ الشربيني، الإقناع، ج 5، ص 38 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 126 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 161 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 199 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 270.

(167) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 270.

(168) مالك، المدونة، ج 6، ص 299ـ300.

(169) المحقق الحلي، المختصر النافع في فقه الإمامية، ص 304.

(170) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي واللفظ لمسلم وقد سبق تخريجه. راجع ما سبق، ص 408، هامش رقم (20)، ص 539.

(171) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 126ـ127. وراجع في كيفية القتل بالسيف ما سبق عرضه في هذا الفصل عن حد الردة.

(172) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 212.

(173) الشافعي، الأم، ج 6، ص 140 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 182 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 126ـ127 ـ أبو البركات،

المحرر، ج 2، ص 161 ـ وراجع: الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 237.

(174) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 95 ـ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 271 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 271 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 73ـ74 ـ ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 213.

(175) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 233 ـ الخرشي، الخرشي على خليل، ج 5، ص 347.

(176) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 316ـ318.

(177) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 271 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 182.

(178) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 127.

(179) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 233.

(180) المصدر نفسه، ج 3، ص 233 ـ ابن الهمام، ج 4، ص 271 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 127.

(181) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 128.

(182) المرغيناني، الهداية، ج 4، ص 269 ـ البابرتي، شرح العناية على الهداية، ج 4، ص 269 ـ270 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 128ـ129 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 161.

(183) الشربيني، مغني المحتاج، ج 1، ص 182 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 129.

(184) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 233ـ234.

(185) المصدر نفسه، ج 3، ص 234.

(186) هو عبد الله بن ذكوان القرشي، كنيته أبو عبد الرحمن، مولى رملة بنت شيبة بن ربيعة، كان أبوه أخا أبي لؤلؤة قاتل الفاروق رضي الله عنه. وأبو الزناد ثقة من فقهاء المدينة وعبادهم. مات سنة إحدى وثلاثين ومائة وقيل ثلاثين ومائة. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 135 ـ ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 413.

(187) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 130.

(188) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 234.

(189) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 183 ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 182.

(190) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 95 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 236ـ237 ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 298ـ299 ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 446 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 315 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 315 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 181 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 212ـ213 ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 394 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 198ـ199.

(191) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 183.

(192) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 182 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 304ـ305.

(193) نشر الكتاب «دار اقرأ» في بيروت، وما سأنقله هو من الطبعة الثانية، سنة 1403 هـ/ 1983 م. أما الكاتب فيدعى محمد سعيد العشماوي.

(194) لاحظ أن «موضوعية البحث!!؟» قد أنسته التصلية على المبعوث رحمة للعالمين ﷺ.. ولله في خلقه شئون!.

(195) ص 125ـ126.

(196) ص 126.

(197) ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 595 ـ الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 108ـ109 ـ الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 252، هامش رقم (2) من تعليق الأستاذ محمود محمد شاكر.

(198) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 214.

(199) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 878ـ879.

(200) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 243.

(201) سورة الطلاق، الآية: (1).

(202) سورة الأحزاب، الآية: (37).

(203) راجع هذه المسألة في: الغزالي، المستصفى، ج 2، ص 64ـ66، ص 80ـ81 ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 129 ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 242 ـ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1350هـ) ج 1، ص 251ـ252.
(204) سورة الأحزاب، الآية: (50).
(205) سورة الإسراء، الآية: (79).
(206) راجع ما سبق، ص 159.
(207) سورة النحل، الآية: (90).
(208) سورة الأنعام، الآية: (21).
(209) سورة طه، الآية: (111).
(210) أخرجه مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب البر باب تحريم الظلم، ج 4، ص 1994 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 4، ص 83.
(211) سورة آل عمران، الآية: (14).
(212) سورة الأعراف، الآية: (32).
(213) سورة الكهف، الآية: (46).
(214) راجع بتوسع: محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 80ـ135، ص 190 وما بعدها.
(215) راجع ما سبق، ص 157ـ159 ـ وراجع: محمد علي الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، ط 2 (دمشق: مكتبة الغزالي، 1397 هـ/ 1977 م) ج 1، ص 274 ـ محمد بن عبد الرحمن البخاري، محاسن الإسلام، ص 65 ـ أحمد علي الأزرق، «المسكرات والمخدرات وموقف الشريعة الإسلامية منها» مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد 14، العدد 54، (جمادى الآخرة، 1402هـ) ص 30 وما بعدها.
(216) سورة فاطر، الآية: (6).
(217) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط 2 «طبعة مصورة عن الأصل» (بيروت: دار الشام، بلا تاريخ) المجلد الثاني، ج 3، ص 57. وذات المجلد والصفحة بالطبعة الأصلية.

(218) راجع في تدرج الشارع في معالجة جريمة شرب الخمر: عبد السلام الشريف، المبادىء الشرعية، ص 109ـ117 ـ محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 322ـ324.

(219) سورة المائدة، الآيتان: (90ـ91).

(220) أخرجه الترمذي وابن ماجه واللفظ لابن ماجه وقال: «رواته ثقات». راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، ج 2، ص 1122 ـ ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 73.

(221) راجع: إسماعيل صبحي حافظ، «نظرات الطب الحديث في المسكرات والمخدرات»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد 14، العدد 54 (جمادى الآخرة، 1402 هـ) ص 165ـ170.

(222) سورة البقرة، الآية: (143).

(223) سورة هود، الآية: (90).

(224) سورة البقرة، الآية: (29).

(225) سورة الأنعام، الآيتان: (59ـ60).

(226) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 185 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 198 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 31 ـ ابن رشد بداية المجتهد، ج 2، ص 435 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 366 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 317 ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 350 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 220 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 181ـ182 ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 114ـ115 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 189 ـ أبو البركات المحرر، ج 2، ص 163 ـ ابن قدامة، المغني ج 9، ص 141ـ142 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 117ـ118 ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 364ـ365 ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 169ـ170 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 293 ـ وراجع: عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ط 1 (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1300 هـ) ص 147 ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 319.

(227) محمد الزهري الغمراوي، السراج الوهاج شرح متن المنهاج، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1934 م) ص 534ـ535.

(228) بمعنى ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله.

(229) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر، ج 8، ص 197.

(230) هو السائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة بن الأسود، صحابي مختلف في نسبته. فقيل كناني وقيل كندي وقيل ليثي وقيل غير ذلك، واختلف العلماء المحققون في وفاته فقيل توفي سنة ثمانين، وقيل سنة ست وثمانين، وقيل سنة إحدى وتسعين وهو ابن أربع وتسعين. وقيل بل توفي وهو ابن ست وتسعين. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 2، ص 576ـ577.

(231) صحيح البخاري، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 196.

(232) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1331.

(233) الموطأ، كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، ج 2، ص 842 (طبعة البابي بتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي).

(234) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 185.

(235) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، كما رواه مسلم في كتاب الحدود، باب حد الخمر. راجع: محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 219.

(236) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1330ـ1331.

(237) كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1331ـ1332.

(238) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال. ورواه مسلم في كتاب الحدود، باب حد الخمر. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 219.

(239) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 365.

(240) راجع: أحمد عبد الرحمن البنا، الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، كتاب الحدود، باب حد شارب الخمر وكم يضرب؟ وبأي شيء يضرب؟ ج 16، ص 118 ـ وقد قال عنه الترمذي: «حديث أبي سعيد حديث حسن». صحيح الترمذي، باب ما جاء في حد السكران، ج 6،

ص 221 ـ الشوكاني، نيل الأوطار ج 7، ص 321.

(241) راجع: أبو زهرة، العقوبة، ص 166.

(242) ابن رشد، بداية المجتهد ج 2، ص 435،

(243) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 142.

(244) راجع في هذا المعنى: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 105 ـ وقريب من هذا المعنى: أبو زهرة، العقوبة، ص 166ـ167.

(245) ابن جزم، المحلى، ج 11، ص 365.

(246) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 196.

(247) ابن الهمام، فتح الباري، ج 4، ص 185 ـ إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، ط 1 (تركيا: الشركة العثمانية، دار الطباعة العامرة، بلا تاريخ) ص 90 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 366 ـ الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 350 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 317 ـ ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 356 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190 ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 115 ـ الغمراوي، السراج الوهاج، ص 535 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 220 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 146 ـ عبد الرحمن بن عبيدان الدمشقي (ت: 630 هـ)، زوائد الكافي والمحرر على المقنع، ط 1 (دمشق: المكتب الإسلامي، ص 1379 هـ) ص 287.

(248) أبو يوسف، الخراج، ص 165.

(249) الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 350.

(250) راجع: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 196ـ197.

(251) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 371.

(252) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 196.

(253) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي. وهذا لفظ أبي داود. وفي لفظ للترمذي: «من شرب الخمر فاجلدوه». راجع: سنن أبي

داود، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج 2، ص 474 ـ صحيح الترمذي، باب ما جاء من (هكذا) شرب الخمر فاجلدوه، ج 6، ص 222ـ223 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1، ص 355.

(254) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 149 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 318 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 198 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 181ـ182 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190ـ191.

(255) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 186.

(256) راجع: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1331ـ1332 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 149 ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 171ـ173.

(257) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 60 ـ ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 164ـ165.

(258) أبو القاسم عبيد الله بن الحسين الجلاب البصري (ت: 378 هـ)، التفريع، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص 1408 هـ/ 1987 م) ج 2، ص 227 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 366 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 182 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 149.

(259) الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنى، ج 2، ص 825.

(260) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 284.

(261) الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 32.

(262) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 149.

(263) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 128 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 154ـ155 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 148 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 182.

(264) الخرشي، الخرشي علي خليل، ص 351 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 318ـ319 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 148.

(265) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 169.

(266) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 128 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 148.

(267) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190ـ191 ـ الغمراوي، السراج الوهاج، ص 535 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 148 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 60 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 186.

(268) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 186 ـ مالك، المدونة، مجلد 6، ج 16، ص 215 ـ الجلاب، التفريع، ج 2، ص 227 ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 351ـ352 ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 170 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 293.

(269) هو عبد السلام بن سعيد سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي أصله شامي من حمص وقدم أبوه سعيد في جند حمص. وسحنون لقب له. من مؤلفاته: المدونة التي سمعها من ابن القاسم عن الإمام مالك. توفي رحمه الله سنة (240 هـ). راجع: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط 1 (القاهرة: عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351هـ) ص 160 ـ كحالة، معجم المؤلفين، ج 5، ص 224.

(270) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصري، أثبت الناس في مالك وأعلمهم بأقواله، صحبه عشرين سنة وتفقه به وبنظرائه. ولد سنة (133 أو 128هـ) ومات بمصر سنة 191 هـ. راجع: بن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 58.

(271) مالك، المدونة، مجلد 6، ج 16، ص 248 وسوف يرمز للمجلدات المدونة في الإشارت الهامشية القادمة بالاكتفاء بكلمة (ج 6 أو ج 5 حسب الموضع) لتشمل الجزء والمجلد ثم يذكر رقم الصفحة.

(272) الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 351 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 318 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 191.

(273) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 351.

(274) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190.

(275) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 149.

(276) صحيح مسلم، كتاب البر، باب النهي عن ضرب الوجه، ج 4، ص 2016 ـ وورد في سنن أبي داود بلفظ «فليتق». راجع: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في ضرب الوجه في الحد، ج 2، ص 476 ـ وقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة كذلك هذا الحديث بلفظ: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه». فقد رواه البخاري في كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه، ورواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 260.

(277) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 126ـ127 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 59ـ60 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 190ـ191 ـ الشافعي، الأم، ج 6، ص 132.

(278) مالك، المدونة، ج 6، ص 248 ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 429 ـ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 366.

(279) هو هلال بن أمية الأنصاري الواقفي من بني واقف. شهد بدراً وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك رضوان الله عليهم. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 4، ص 1542.

(280) هو شريك بن عبدة بن مغيث بن الجد بن العجلان البلوي حليف الأنصار، وسحماء أمه. راجع: ابن حجر، الإصابة، ج 3، ص 344.

(281) أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما. راجع: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة المؤمنون وسورة النور، ج 6، ص 126 ـ وأخرجه كذلك أبو داود والترمذي وابن ماجه. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1، ص 258 ـ وقد قال الحاكم في المستدرك عن هذا الحديث أنه صحيح الإسناد ولم يخرجاه. راجع: أبو عبد الله محمد النيسابوري المعروف بالحاكم، المستدرك على الصحيحين في الحديث، بلا رقم طبعة (الرياض: مكتبة ومطابع النصر الحديثة، بلا تاريخ)، كتاب الحدود، ذكر حد القذف، ج 4، ص 371 ـ والحديث المذكور أخرجه البخاري كما تقدم عن عكرمة عن ابن عباس. قال الحافظ ابن حجر: «ووراء ذلك كله: أن يروى إسناد ملفق من رجالهما، كسماك عن عكرمة عن ابن

عباس؛ فسماك على شرط مسلم، وعكرمة انفرد به البخاري، والحق أن هذا ليس على شرط واحد منهما». راجع: أحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، ص 26، هامش رقم (2).

(282) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 168.

(283) راجع الكتاب المذكور، ص 137 وهامش (51)، وص 138.

(284) صدر في ليبيا في النصف الأول من هذا العام (1994 م) بعض القوانين العقابية الجديدة عدلت بموجبها أحكام بعض القوانين الجنائية التي صدرت في فترة سابقة مستقاة من أحكام الشريعة. لذلك سوف يرد في الملحق ـ إن شاء الله ـ كلمة عن هذه القوانين.

(285) ص 138.

(286) ص 140.

(287) نيل الأوطار، ج 7، ص 319ـ320.

(288) المصدر نفسه، ج 7، ص 314ـ322.

(289) المصدر نفسه، ج 7، ص 330.

(290) سورة الأعراف، الآية: (179).

(291) سورة الإسراء، الآية: (32).

(292) سورة النور، الآية: (2).

(293) راجع ما سبق، ص 81 وما بعدها. وراجع: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2489 وما بعدها.

(294) راجع ما سبق، ص 169 ـ وراجع الآية (14) من سورة آل عمران. وقد تقدم أن الشريعة جعلت النكاح سنة من سنن صاحبها عليه الصلاة والسلام. راجع حديث الرهط الذين جاءوا يسألون عن عبادته عليه الصلاة والسلام وقوله لهم بأن من سنته التزوج بالنساء. راجع الحديث الذي سبق تخريجه في اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 99ـ100.

(295) ملك اليمين هي بالأصل أسيرة اختارت لنفسها أن تدافع عن العبودية لغير الله وأن تكون في صف المدافعين عنها. فإذا أسرت ورأت دولة الإسلام معاملتها معاملة الرقيق فإنها لم تظلمها، بل عاملتها وفق اختيارها، وجعلت لها حقوقاً على مالكها حتى تكون عنده في منزلة أسمى من منزلة الرقيق التي كانت

عليها عند الطاغوت الذي يملكها، وجعلت مالكها أميل إلى عتقها من ملكيته لها، وألزمته بمعاملتها معاملة الزوجة مع فوارق تقتضيها منزلتها، ليس هنا مجال ذكرها.

(296) سورة المعارج، الآية: (30).

(297) محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 202ـ205 ـ الصابوني، روائع البيان ج 2، ص 52ـ54.

(298) سورة الانفطار، الآيتان: (6ـ8).

(299) وهذا هو تعريف المادة الأولى من القانون رقم (70) لسنة 1973م الصادر عن مجلس قيادة الثورة الليبية الملغى في شأن إقامة حد الزنى.

(300) راجع: علي علي منصور، نظام التجريم والعقاب في الإسلام مقارناً بالقوانين الوضعية، ط 1 (المدينة المنورة: مؤسسة الزهراء، 1396 هـ/ 1976 م) ص 161ـ165 ـ أبو الأعلى المودودي، تفسير سورة النور، تعريب: محمد عاصم الحداد، ط 1 (دمشق: دار الفكر 1379 هـ/ 1960 م) ص 37ـ46.

(301) علي منصور، نظام التجريم والعقاب، ص 164 ـ وراجع: العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 200.

(302) راجع بتوسع: الفصل الأول من الباب الأول من هذه الدراسة.

(303) علماء الأوبئة «Epidemiologist» هم المتخصصون في علم الأوبئة: «Epidemiology» وهو علم يهتم بالمرض من حيث مكان وزمان حدوثه، وكيفية انتقاله إلى الجماعات البشرية، والعوامل المسببة له، كما يهتم بدراسة طبيعة وطريقة انتشار المرض أو الوباء. وعلماء الأوبئة يعملون، حين وجود المرض، في ثلاثة محاور استكشافية رئيسة هي الوصف Description، والتحليل Analysis، وإجراء التجارب Experiments.

(304) سيرد في الملحق ـ إن شاء الله ـ شرح لبعض المصطلحات العلمية الواردة في هذا المبحث حسب الضرورة والحاجة قدر الإمكان.

(305) راجع بحث بعنوان: «الجهاز المناعي والأيدز» للأستاذ: ج. لورنس الأستاذ المساعد للأمراض الباطنية في المركز الطبي لجامعة كورنيل، وطبيب مشرف مساعد في مستشفى نيويورك، نشره في مجلة العلوم الأميريكية التي تصدر عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وهي الترجمة العربية لمجلة (Scientific

(American، المجلد 6، العدد 1. (يناير 1989 م) ص 16ـ28 ـ وراجع إن شئت عدد خاص من المجلة المذكورة عن هذا المرض، المجلد 6، العدد 3، مارس 1989 م.

(306) مقتطفات من مقال للدكتور: Gallo بعنوان: «فيروس الأيدز» نشر لأول مرة باللغة الإنجليزية ـ طبعاً! ـ في مجلة: «Scientific American»، عدد يناير، 1987، وترجم إلى العربية ونشر بمجلة العلوم الأميريكية، الترجمة العربية للمجلة المذكورة، المجلد الثالث العدد الأول، سنة 1987 م، ص 27.

(307) سورة الانفطار، الآيات: (6ـ8).

(308) يرى الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله أن فوق الجلد عقوبة إضافية هي عقوبة الإمساك في البيوت الواردة في قوله تعالى في سورة النساء، آية (15): «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً». وذلك تأسيساً على رفضه لرأي الفقهاء الذين قالوا بنسخ الآيتين (15ـ16) من سورة النساء. وهذا رأي لم يقل به ـ فيما أعلم ـ أحد من أئمة الاجتهاد، ولا أحد من فقهاء المذاهب المتبوعة. راجع: العقوبة، ص 96ـ98.

(309) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 129 ـ محمد بن عبد الرحمن، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 139.

(310) سورة النور، الآية: (2).

(311) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 215 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 147ـ149 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 407ـ409 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 152 ـ ابن قدامة، ج 9، ص 12 ـ 13 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 91 ـ 92 ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 232 ـ 233 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 147 ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 155.

(312) ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 427 ـ الجلاب، التفريع، ج 2، ص 222 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 359 ـ ابن قدامة، ج 9، ص 13.

(313) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 39.

(314) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب هل يأمر الإمام رجلاً

فيضرب الحد غائباً عنه. وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 216ـ217.

(315) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 14.

(316) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب البكران يجلدان وينفيان، ج 8، ص 212.

(317) كرب أي أصابه الكرب وهو المشقة. وتربد وجهه أي علته غبرة. والربدة تغير البياض إلى السواد. وإنما يحدث ذلك له عليه الصلاة والسلام لعظم الوحي. وفي هذا ما يدل على أن السنة المطهرة هي الشق الثاني من الوحي، وأن من الوحي ما ليس بقرآن.

(318) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ج 3، ص 1316ـ1317.

(319) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 14.

(320) المصدر نفسه، ج 9، ص 13 ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 427.

(321) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ج 2، ص 977.

(322) هو القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، كان حسن النظر جيد العبارة من كتبه: النصر لمذهب إمام دار الهجرة، وكتاب الأدلة في مسائل الخلاف. توفي سنة 242 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 257.

(323) راجع: ابن غازي، تكميل التقييد، ج 4، من مخطوط، ورقة 292ـ293 (نقلاً عن: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 80، هامش رقم 3).

(324) سورة النور، الآية: (2).

(325) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 39 ـ الزيلعي، تتبين الحقائق ج 3، ص 174 ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 314ـ316.

(326) هو ربيعة بن أمية بن خلف.

(327) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 314 وما بعدها.

(328) سبق تخريجه. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 218ـ219.

(329) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 315ـ316.
(330) سورة النساء، الآية: (15).
(331) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ج 3، ص 1316ـ1317.
(332) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 6.
(333) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ص 427.
(334) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 253ـ254.
(335) محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني (ت: 1182 هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني، ط 4 (القاهرة: البابي الحلبي، 1389 هـ/ 1965 م) ج 4، ص 5.
(336) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 14.
(337) الصنعاني، سبل السلام، ج 9، ص 14.
(338) الشافعي، الأم، ج 6، ص 120.
(339) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 252ـ253.
(340) المصدر نفسه، ج 7، ص 253 ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 5 ـ وراجع: محمد الخضري، أصول الفقه، ص 227 وما بعدها.
(341) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 252 ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 4.
(342) محمد الغزالي، فقه السيرة، ط 3 (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960 م) ص 316 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2495.
(343) ابن حجر، الإصابة، ج 4، ص 202ـ211 ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 4، ص 1768ـ1772.
(344) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 173ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 187ـ188.
(345) لعل المقصود «بمتظاهرة» هو أنها قد ظهرت وتجلت بحيث أصبحت لا ريب في صحتها. أو أن ذلك تصحيف من الطابع، والمقصود هو كلمة «متظافرة».
(346) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 186ـ وراجع كذلك: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 78ـ79.
(347) الأزارقة هم أصحاب نافع بن الأزرق قالوا بإبطال رجم الزاني المحصن كما

قالوا بقطع يد السارق من المنكب، وأوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها وقال بعضهم تقضي الصلاة إذا طهرت كما تقضي الصيام. راجع: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط 1 (القاهرة: نشر الجمالي والخانجي، طبعة مطبعة التمدن، 1321 هـ) ج 4، ص 189ـ190.

(348) الدمشقي، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 139ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 426ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 4ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 102.

(349) وهم بشر بن غانم الخرساني (ت: 200 هـ) صاحب المدونة الكبرى في فقه الإباضية، والوارجلاني صاحب كتاب الإنصاف في أصول الفقه الإباضي.

(350) العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 201ـ202ـ وراجع على سبيل المثال: ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 233 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 4ـ5ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 140ـ141ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 121ـ122ـ أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 262. والدكتور أبو حسان ذكر أدلة الخوارج ولم يذكر المرجع الذي استقى معلوماته منه.

(351) لا أريد أن أجعل من بحثي هذا رداً على كل ناعق؛ لذلك فإن من الأقلام ما ينبغي حصر كلماته والرد عليها تفصيلاً، ومنها ما ينفع في الرد عليه الإشارة العامة ومنها ما أكتفي برد غيري عليه، ومنها ما ينبغي إهمالها لافتقارها إلى أبسط بديهيات الأمانة العلمية. . لا بل قل لافتقارها لأبجديات الكتابة العلمية التي يأتي في مقدمتها الإحاطة بموضوع الخلاف.

(352) سلفت الإشارة إلى أنه قد صدرت تعديلات جديدة في بعض القوانين المتعلقة ببعض الجرائم الحدية. ونظراً لصدورها بعد إعدادي لهذا البحث وشروعي في طباعته لذا فإن إشارة عامة سوف تذكر عنها ـ إن شاء الله ـ في الملحق.

(353) راجع هذين المشروعين مع حجج الأستاذ علي علي منصور في مؤلفه: نظام التجريم والعقاب في الإسلام مقارناً بالقوانين الوضعية، ص 161ـ265.

(354) والعلماء هم: الشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة رحمهما الله تعالى، والشيخ مصطفى الزرقاء أمد الله في عمره.

(355) ذكرها في الصفحات من (202) إلى (209).

(356) في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 202، وهامش رقم (101).

(357) الكاتب هو الأستاذ: محمد عزة دروزة، والكتاب الأول هو: «الدستور القرآني والسنة النبوية في شئون الحياة»، ط 2 (القاهرة: البابي الحلبي، 1366 هـ/ 1966 م) ج 1، ص 327 وما بعدها. والكتاب الثاني هو: تفسير للقرآن الكريم موسوم «بالتفسير الحديث»، (القاهرة: البابي الحلبي، 1383 هـ/ 1963 م) ج 10، ص 6 وما بعدها.

(358) ج 1، ص 331.

(359) ج 10، ص 11.

(360) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 39- الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 173- ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 426-427 - الجلاب، التفريع، ج 2، ص 221- ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 359 - الخرشي، شرح الخرشي على خليل، ج 5، ص 323- الشافعي، الأم، ج 7، ص 167- الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 266 - الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 167- أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 152- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 4- البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 89-90- ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 233-234 - وراجع: البسيوني، جامع العلامة البسيوني، مخطوط بالمكتبة المركزية لجامعة قاريونس لم يصنف بعد، ورقة رقم (643). وهو ضمن مجموعة استجلبت من مدينة هون في الفقه الإباضي. ولم أجد في كتب التراجم شيئاً عن المؤلف المذكور باعتباره فقيهاً إباضياً، لكنني وجدت في معجم المؤلفين للأستاذ كحالة، ج 9، ص 184- وجدت ترجمة لمحمد بن الحسن البسيوني المتوفى سنة هـ/ 1892 م تفيد أنه فقيه بياني من علماء الأزهر بمصر، وأن من آثاره: خاتمة على شرح أبي الحسن لرسالة أبي زيد القيرواني.

(361) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 234- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 4 - محمد بن عبد الرحمن الدمشقي، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 139- ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 141-142.

(362) هو مسروق الهمذاني الوادعي وهو ابن مالك على رأي ابن حجر، وابن عبد الرحمن على رأي ابن حبان. والأجدع لقب. ثقة، فقيه من عباد الكوفة،

توفي سنة 62 هـ وقيل سنة 63 هـ. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 2، ص 242 ـ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 101.

(363) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 234ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص 103ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 154ـ155ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 266ـ267.

(364) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وقد سبق تخريجه. راجع ما سبق، ص 406 هامش رقم (6)، ص 538.

(365) هو أبو أمامة بن سهل بن حنيف بن وهب الأنصاري من بني عمر بن عوف ابن مالك بن الأوس سماه النبي ﷺ «أسعد» باسم جده لأمه أبي أمامة أسعد بن زرارة. توفي رحمه الله بالمدينة سنة (100هـ) وهو ابن نيف وتسعين. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 4، ص 1602ـ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 28.

(366) أخرجه الشافعي وأحمد والترمذي وابن ماجه والنسائي، ورواه الحاكم في المستدرك وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. واللفظ المثبت في المتن لابن ماجه، ولفظ الترمذي قريب من لفظ الحاكم. راجع: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب لا يحل دم امرىء مسلم إلا في ثلاث، ج 2، ص 847 ـ الترمذي، صحيح الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث، ج 9، ص 2ـ النسائي، سنن النسائي، باب ما يحل به دم المسلم، ج 7، ص 84ـ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب الحدود، ج 4، ص 350ـ وراجع كذلك: الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب الحدود، الحديث التاسع، ج 3، ص 317ـ318ـ ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، كتاب الجراح، باب ما جاء في التشديد في القتل، ج 4، ص 14.

(367) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنى إذا أحصنت، ورواه مسلم في كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 214ـ215.

(368) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 121ـ122 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9،

ص 4 وما بعدها.

(369) هو ماعز بن مالك الأسلمي معدود في المدنيين، وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً بإسلام قومه. روي عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 3، ص 1345.

(370) هي سبيعة القرشية، غير منسوبة، روت عنها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «قالت يا رسول الله إني زنيت فأقم علي حد الله قال اذهبي حتى تضعي ما في بطنك.. الحديث». وهي ليست صاحبة ماعز، وإنما التي زنى بها ماعز اسمها فاطمة. راجع: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط 1 (القاهرة: جمعية المعارف المصرية، 1286 هـ) ج 5، ص 472ـ473ـ السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، ج 2، ص 166.

(371) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 244ـ245 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 173ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 5ـ وراجع الأحاديث التي سلف ذكرها والمتعلقة بالقصص المذكورة.

(372) الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 135.

(373) الشافعي، الأم، ج 7، ص 167.

(374) هو أبو الوليد عبادة بن الصامت بن قيس بن أهوم الأنصاري الخزرجي المدني، شهد المشاهد كلها، وكان من كبار الصحابة. مات بالشام في خلافة معاوية. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، ص 15.

(375) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 245.

(376) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 130.

(377) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 39ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 173.

(378) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 7.

(379) رواه مسلم، وقد سبق تخريجه. راجع ما سبق، ص483، هامش رقم(318)، ص 563.

(380) هي مولاة سعيد بن قيس. راجع: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 129ـ أحمد عبد الرحمن البنا، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، ج 16، ص 95.

(381) أخرجه البخاري وأحمد واللفظ لأحمد. راجع: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم المحصن، ج 8، ص 204ـ أحمد البنا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، كتاب الحدود، باب أن السنة بداءة الشاهد بالرجم وبداءة الإمام به إذا ثبت بالإقرار، ج 16، ص 94ـ95.

(382) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 130، ص 147.

(383) الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 6.

(384) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 255ـ256. وقد قرر الشوكاني في إرشاد الفحول، ص 192، أن رجم ماعز وعدم جلده متأخر عن حديث عبادة، ولذلك فهو ناسخ لجلد من ثبت عليه الرجم.

(385) الآيتان: 15ـ16.

(386) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 314ـ الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 134ـ وراجع كذلك: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 252ـ الصنعاني، سبل السلام، ج4، ص 4ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص106.

(387) سورة النساء، الآية: (16).

(388) سورة النساء، الآية: (15).

(389) رواه مسلم، وقد سبق تخريجه. راجع ما سبق، ص 483، هامش رقم (318)، ص 563.

(390) راجع هذا المعنى في: الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 174ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 314ـ أبو بكر محمد بن موسى، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص 161.

(391) سورة فاطر، الآية: (1).

(392) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 173.

(393) أخرجه أبو داود في سننه. راجع: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، ج 2، ص 461.

(394) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 173.

(395) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 134.

(396) أبو بكر محمد بن موسى الهمداني، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص 160.

(397) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت: 370 هـ)، تهذيب اللغة، بلا رقم طبعة، تحقيق: عبد السلام سرحان، (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1384 هـ/ 1964 م) ج 7، ص 466. راجع كذلك: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 272.

(398) مالك، الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم، ج 2، ص 824.

(399) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 189.

(400) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 130.

(401) راجع الروايات المختلفة لحديث الشيخ والشيخة في: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 253ـ255. وراجع اعتراض على دعوى نسخ التلاوة مع بقاء الحكم في: علي جريشة، مصادر الشرعية الإسلامية، ص 18ـ19.

(402) راجع في ذلك: ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 243ـ244.

(403) سورة الحجر، الآية: (9).

(404) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 244.

(405) سورة النور، الآية: (2). قال الفخر الرازي في تفسيره، ج 23، ص 149: «(وليشهد) أمر وظاهره للوجوب ولكن الفقهاء قالوا يستحب حضور الجمع والمقصود إعلان إقامة الحد، لما فيه من مزيد الردع ولما فيه من رفع التهمة عمن يجلد. وقيل أراد بالطائفة الشهود لأنه يجب حضورهم ليعلم بقاؤهم على الشهادة».

(406) ذكر الحطاب أن الطائفة عند الحنفية هي أربعة فصاعداً كالمالكية والشافعية ونظراً لأنني لم أجد في كتب الأحناف ذكراً للعدد عندهم فلم أذكره. راجع: الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 295.

(407) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 129 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 60ـ61 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 295 ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 270ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 15ـ16.

(408) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 325.

(409) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 61.

(410) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 319ـ الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 148.

(411) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 319.
(412) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 325_326 ـ العدوى، حـاشيـة العـدوى، ج 5، ص 325_326 الشيـرازي، المهـذب، ج 2، ص 271 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 14_15.
(413) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 325.
(414) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 271 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 148_149 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 14_15 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 92.
(415) هو الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله في كتابه: «التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 640.
(416) سورة النساء، الآية: (147).
(417) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 5 ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 271 ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 361ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 428_429 ـ المـرغيتـانـي، الهـدايـة شـرح بـدايـة المبتـدي، ج 4، ص 128_129ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 128_129.
(418) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى، ج 3، ص 1320.
(419) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 154_155.
(420) ابن الهمـام، فتـح القـديـر، ج 4، ص 129ـ الشيـرازي، المهـذب، ج 2، ص 271ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 5_6.
(421) هو أبو نجيد عمران بن حصين الخزاعي الأزدي، من عباد الصحابة، توفي سنة ص 52 هـ. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 37.
(422) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في المرأة التي أمر النبي ﷺ برجمها من جهينة، ج 2، ص 462.
(423) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 129ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 5_6. وراجع: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 445.
(424) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156_157 ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 268_269. وهروب المرجوم أثناء رجمه هو

موضوع الحديث في فقرة تالية أما سبب عرضه في هذه الفقرة فهو بمناسبة بيان نظرة الإمامية لوجوب الحفر له من عدمه.

(425) سورة النور، الآية: (2).

(426) ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 429 ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 270.

(427) راجع في هذا الموضوع: ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 123ـ124 ـ عبد العزيز بن راشد النجدي، تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن مع الصحيحين، القسم الأول، ص 161 وما بعدها.

(428) سورة النور، الآية: (36).

(429) الرازي، التفسير الكبير، ج 24، ص 3.

(430) سورة الحج، الآية: (26).

(431) أخرجه الشيخان عن أنس رضي الله عنه. فقد رواه البخاري في كتاب الصلاة، باب كفارة البزاق في المسجد. ورواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن البصاق في المسجد وفي الصلاة وغيرها. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 1، ص 122.

(432) رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه. راجع: صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، ج 1، ص 390.

(433) الخبر صححه ابن حزم وهو مروي عن طارق بن شهاب. راجع: المحلى، ج 11، ص 123.

(434) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في إقامة الحد في المسجد، ج 2، ص 476.

(435) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب لا يرجم المجنون والمجنونة. وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 215.

(436) أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. راجع: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1320.

(437) أخرجه أبو داود عن أبي سعيد رضي الله عنه. راجع سنن أبي داود، كتاب

الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، ج 2، ص 460.

(438) أخرجه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه. راجع: صحيح الترمذي (طبعة التاودي)، أبواب الحدود، باب ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع، ج 6، ص 202.

(439) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 122.

(440) المصدر نفسه، ج 4، ص 122 ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 448.

(441) الدردير، الشرح الصغير، ج 2، ص 423 ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 324 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 295 ـ الصاوي، بلغة السالك، ج 2، ص 423ـ424ـ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 361 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 169 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 153 ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 448.

(442) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 277ـ279.

(443) الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 169 ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 448.

(444) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 361 ـ الخرشي، شرح الخرشي على خليل، ج 5، ص 324.

(445) المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 295.

(446) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 270.

(447) ابن قدامة، المغنى، ج 9، ص 6.

(448) أخرجه أحمد في مسنده عن عامر بن شراحيل الشعبي. وقد أخرج الحديث كذلك أبو داود والنسائي والدارقطني والحاكم وأصله كما تقدم في صحيح البخاري. راجع: أحمد بن عبد الرحمن البنا، الفتح الرباني، كتاب الحدود، باب أن السنة بداءة الشاهد بالرجم وبداءة الإمام به إذا ثبت بالإقرار، ج 16، ص 94ـ95ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 276ـ أحمد البناء، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني (مطبوع مع الفتح الرباني) ج 16، ص 95.

(449) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 58ـ59ـ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 124ـ ابن الهمام، بدائع الصنائع، ج 4،

ص 122ـ124ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 151.

(450) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 59.

(451) المصدر نفسه، ج 7، ص 59ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 168 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 123.

(452) هو حنظلة بن أبي عامر الأنصار الأوسي، واسم أبي عامر الراهب: عبد عمرو ابن صيفي. قتل يوم أحد شهيداً، وأخبر رسول الله ﷺ أن الملائكة غسلته. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 1، ص 380ـ382.

(453) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 60ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 168. والأثر المذكور ذكره الإمام محمد الشيباني في السير الكبير، باب قتل ذي الرحم المحرم. راجع: السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، ج 1، ص 107.

(454) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 6ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 153ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 129ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 428.

(455) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 6ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 153.

(456) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المرأة التي أمر النبي ﷺ برجمها من جهينة، ج 2، ص 462ـ463.

(457) الصاوي، بلغة السالك، ج 2، ص 424ـ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 320.

(458) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 61ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 167ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 6ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 99ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 154ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156ـ157ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 268ـ269ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 294ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 168ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 271ـ272ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 150 ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 147.

(459) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، ج 2، ص 456ـ457.
(460) الكاساين، بدائع الصنائع، ج 7، ص 61.
(461) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 150.
(462) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 130ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 125ـ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 125ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 241ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 155 ـ الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 147ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 12ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 245ـ246.
(463) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 158.
(464) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 268.
(465) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 157.
(466) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 245ـ246 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 125.
(467) يراجع بتوسع الفصل الأول والثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.
(468) راجع الفصل الثالث من الباب الأول من هذه الدراسة.
(469) سورة التوبة، الآية: (71).
(470) راجع: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2490ـ2491ـ الصابوني، روائع البيان، ج 2، ص 75ـ76ـ المودودي، تفسير سورة النور، ص 102ـ103.
(471) سورة النور، الآيات: (23ـ25).
(472) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 260ـ261.
(473) سورة النور، الآية: (19).
(474) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه. رواه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه. ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 1، ص 18ـ19.
(475) سورة النور، الآيتان: (4ـ5).

(476) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 57ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 190ـ191ـ ابن رشد (الجد)، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 263ـ264ـ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 263ـ الجلاب، التفريع، ج 2، ص 225ـ ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ج 2، ص 432ـ433ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 272ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 156ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 56ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 104ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 265ـ ابن المرتضى، ج 5، ص 167ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 166ـ167ـ وراجع كذلك: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 645ـ646، ج 2، ص 491ـ العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 193ـ194ـ أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 348.

(477) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 206ـ207ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 334ـ338ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 247ـ248ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 157ـ158ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 248ـ شمس الدين بن مفلح الحنبلي المقدسي (ت: 763 هـ)، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية (مطبوع مع المحرر)، ج 2، ص 248ـ251.

(478) قال الجصاص: «روى الحجاج بن أرطأة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: الحديث». راجع: أحكام القرآن، ج 3، ص 336.

(479) المصدر نفسه، ج 3، ص 336ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 157. وحديث قصة قذف هلال بن أمية زوجه أخرجه بألفاظ مختلفة: البخاري من طريق عكرمة عن ابن عباس، وأحمد، كما أخرج أبو يعلى مثله من حديث أنس. راجع: السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص 307ـ310.

(480) شمس الدين بن مفلح، النكت والفوائد السنية، ج 2، ص 248ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 158.

(481) هو الحسن بن صالح، واسم صالح حي، الهمداني الثوري. قال عنه ابن

حبان: «وكان من المتقين وأهل الفضل والدين». توفي رحمه الله سنة 167 هـ. راجع: ابن حبان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ص 170.

(482) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 336 وما بعدها ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 160 وما بعدها ـ شمس الدين بن مفلح، النكت والفوائد السنية، ج 2، ص 251 وما بعدها ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 434.

(483) سورة النور، الآيتان: (4ـ5).

(484) راجع ما سبق، ص 465 وما بعدها، وص 501 وما بعدها.

(485) مالك، المدونة، ج 16، ص 248.

(486) راجع في ذلك: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 60ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 192ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 160ـ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 269ـ271.

(487) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 652.

(488) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 22.

(489) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن داود القضاعي ولد بمعرة النعمان سنة 360هـ، واعتل بالجدري التي ذهب فيها بصره سنة 367 هـ. كان عالماً باللغة حاذقاً بالنحو، جيد الشعر، جزل الكلام. قيل أنه كان متهماً في دينه، يرى رأي البراهمة، لا يؤمن بالرسل ولا بالبعث والنشور. وقيل أنه كان زنديقاً، وقيل أنه كان زاهداً. من كتبه: لزوم ما لا يلزم. توفي سنة 449 هـ. راجع: ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626 هـ)، معجم الأدباء، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية (الطبعة المصورة نشرتها: دار المستشرق، بيروت، بلا تاريخ. أما الطبعة الأصلية فقد نشرها المستشرق: دافيد صمويل مرجليوث، اكسفورد، نوفمبر، 1922 م) ج 3، ص 107ـ218.

(490) هو القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي كان حسن النظر جيد العبارة. من كتبه: كتاب النصر لمذهب إمام دار الهجرة، والمعونة لمذهب عالم المدينة. توفي سنة 422 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 257.

(491) ومعنى ذلك أنه لو كانت دية اليد بما قطع فيه لكثرت الجنايات على الأطراف

لسهولة الغرم. ولذلك غلظ الغرم حفظاً لها. راجع: الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 158.

(492) واختلفوا كذلك في الكيفية التي تطبق بها العقوبة على ما سيتضح حين بيان كيفية تنفيذ العقوبة.

(493) سورة المائدة، الآية: (38).

(494) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: والسارق والسارقة.. الآية. وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 213.

(495) متفق عليه وقد سبق تخريجه. راجع ما سبق ص 284، هامش رقم (44)، ص 342.

(496) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 79.

(497) الجلاب، التفريع، ج 2، ص 230- ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 365- الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 177- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 219- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 107- بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ج 2، ص 392.

(498) راجع هذه الآراء المختلفة في: الشافعي، الأم، ج 6، ص 139- إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264 هـ)، مختصر المزني (مطبوع مع الأم)، ج 5، ص 172- الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 284- الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 177- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 219- المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 313- ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 346-347- الخشني، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، ص 352- الجلاب، التفريع، ج 2، ص 230- ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 365- ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 442- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 107-109- بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 392- الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 231-235-ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 261-263- ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 210-211- إبراهيم الحلبي، ملتقى الأبحر، ص 93-الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 84-85.

(499) أخرجه ابن ماجة والترمذي وأحمد بألفاظ مختلفة واللفظ لابن ماجه. راجع:

سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب العارية، ج 2، ص 802. وراجع تعليق المحقق، هامش رقم (2400)، ص 802- الترمذي، صحيح الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، ج 5، ص 269- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1، ص 25.

(500) أخرجه النسائي والدارقطني في سننهما، والبزار في مسنده واللفظ للنسائي. راجع: سنن النسائي، كتاب القطع في السرقة، باب تعليق يد السارق في عنقه، ج 8، ص 85- الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب السرقة، ج 3، حديث رقم (14)، ص 375-376.

(501) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 85.

(502) ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 442.

(503) راجع: صحيح الترمذي، طبعة البابي الحلبي بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب البيوع، حديث رقم (1266)، ج 3، ص 566- وطبعة المطبعة المصرية بالأزهر الشريف بنشر التازي، ج 5، ص 269.

(504) راجع ما سبق، ص 135.

(505) نقلاً عن: أبو زهرة، الجريمة، ص 70.

(506) سورة البقرة، الآية: (286).

(507) سنن النسائي، كتاب القطع في السرقة، باب تعليق يد السارق في عنقه ج 8، ص 85- الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 375-376-- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 108.

(508) راجع في ذلك: ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 247- الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 224- الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 88- ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 223- الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 334- ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، ج 4، ص 332- ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ج 2، ص 443- الشافعي، الأم، ج 6، ص 138- الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283- الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 179- الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 445- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 97- بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 391- أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 159-

البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 146- ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 187.

(509) راجع: ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 3، ص 71. وقد أشار ابن حجر إلى أن هذا الحديث وارد في كتاب الحدود لأبي الشيخ ولكنه لم يعلق عليه.

(510) المصدر نفسه، ج 3، ص 71. وقد أورد ابن حجر هذا الحديث بلفظ: «فاقطعوا يده»، وعلق عليه بأنه لم يجده عنهما. والرواية المذكورة في المتن أوردها ابن قدامة في المغني، ج 9، ص 97.

(511) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 176- مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 298-299.

(512) راجع: الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 225- ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 250-251.

(513) راجع: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 98-99 - الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 169.

(514) راجع: علي علي منصور، نظام التجريم والعقاب، ص 356 وما بعدها. وقد أخذ القانون رقم (148) لسنة 1972 م في شأن إقامة حدى السرقة والحرابة الصادر عن مجلس قيادة الثورة الليبي بهذه الأحكام.

(515) الأم، ج 6، ص 138 .

(516) مسند الشافعي (مطبوع مع الأم)، ج 5، ص 171.

(517) ج 9، ص 98.

(518) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 66.

(519) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 99- الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 179- ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 191- وراجع: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 629.

(520) هو فضالة بن عبيد بن نافذ بن جحجبا بن كلفة الأنصاري من الأوس من بني عمرو بن عوف. له صحبة. ونزل دمشق وبني بها دار أو مات بها في وسط عهد معاوية. راجع: عبد الرحمن الحنظلي الرازي، كتاب الجرح والتعديل، القسم 2، ج 3، ص 77.

(521) سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب تعليق اليد في العنق، ج 2، ص 863.

كما رواه بغير هذا اللفظ: الترمذي في صحيحه، باب ما جاء في تعليق يد السارق، ج 6، ص 227ـ228ـ، أبو داود في سننه، باب في تعليق يد السارق في عنقه، ج 2، ص 454، والنسائي في سننه، باب تعليق يد السارق في عنقه، ج 7، ص 85. والحديث حسنه الترمذي. وذكر النسائي أن فيه الحجاج بن أرطأة وهو ضعيف لا يحتج بحديثه. أما ابن حجر فقد صرح بأنه لا يبلغ درجة الصحيح ولا يقاربها. راجع: ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 3، ص 69.

(522) المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 313ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 334ـ335 ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 100ـ101.

(523) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 334.

(524) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283.

(525) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 100.

(526) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 134.

(527) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 185.

(528) المصدر نفسه، ج 4، ص 185.

(529) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 63.

(530) المصدر نفسه، ج 7، ص 63.

(531) ابن قدامة، المغني، ج9، ص134ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج4، ص185.

(532) الشربيني، مغني المحتاج، ج4، ص185ـ الشيرازي، المهذب، ج2، ص288.

(533) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 288ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 185ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 134ـ135ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 86.

(534) ابن قدامة، المغني، ج9، ص135ـ137. وراجع: مالك، المدونة، ج 6، ص212.

(535) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 136ـ137ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 185.

(536) راجع: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 136ـ137.

الفصل الثاني

تشديد العقوبة وتخفيفها

تقدم أن الشريعة قد وضعت ـ فيما يخص الجرائم الحدية ـ ضوابط تطبيقية معينة راعت من خلالها أحوال الجناة والظروف التي اقترفوا فيها جرائمهم وأثر ذلك على العقوبة التي ستوقع عليهم تشديداً وتخفيفاً[1].

وفي هذا المقام سيتم الحديث في الموضوع في نطاق مبحثين: ـ

الأول: في تشديد العقوبة.

والثاني: في تخفيفها.

المبحث الأول

تشديد العقوبة

العقوبة المشددة هي ثمرة مقارفة الجاني لجريمة أخرى من جنس جريمته الأولى.

ونظام تشديد العقوبة في الشريعة يشبه نظام «العود» الذي تأخذ به القوانين الوضعية في العصر الحاضر. ولكن التشابه في حقيقته لا يعني التماثل لا لغة ولا اصطلاحاً، وقديماً قالوا «شبيهك ليس أنت». ولعل الضرورة تقتضي من الباحث بيان مفوم «العود» لدى الباحثين المعاصرين قبل بيان أحكام تشديد العقوبة الحدية.

وبما أن موضوع العود والتعدد في الشريعة موضوع فقهي يتعلق بالتشريع بالدرجة الأولى. لذلك آثرت إرجاء الحديث عنه إلى خاتمة المبحث ليكون مفهومه قد ترسخ في حس القارىء من خلال عرض الأحكام الفقهية ووقائع التشريع قبل أن يستقر في تفكيره وقد استقل عن المفهوم الآخر المعروف في القوانين الوضعية.

المطلب الأول
العود إلى الجريمة
عند الباحثين في العلوم الجنائية الوضعية

العود عند الباحثين في القانون الجنائي:

يطلق العود في الاصطلاح القانوني على ارتكاب الشخص جريمة بعد الحكم عليه نهائياً في جريمة سابقة[2]. ومعنى ذلك أنه لقيام العود يفترض تعدد الجرائم التي يرتكبها الشخص بعد الحكم عليه نهائياً في إحداها أو بعضها. والذي يميز العود عن المعنى الاصطلاحي لتعدد الجرائم هو أن الجاني في الوضع الأخير يرتكب الجريمة الأخيرة قبل صدور حكم عليه في جريمة سابقة عليها. أما في حالة العود فإن الجاني يكون حين ارتكاب جريمته الأخيرة قد صدر عليه حكم نهائي أو أكثر[3].

والعود إلى الجريمة بعد العقاب على مقارفتها دليل على أن الجاني قد أصر على الإجرام، وأن العقوبة الأولى لم تردعه. لذلك كان من الطبيعي أن تتجه عقول الباحثين وواضعي القوانين إلى التفكير بجدية في موضوع تشديد العقوبة على العائدين حتى يرتدعوا فلا يعودوا إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى[4].

وقد بينت أحكام العود المادة (146) من قانون العقوبات الليبي التي تقابل المادة (103) من قانون العقوبات الإيطالي، فاشترطت لاعتبار المتهم مجرماً عائداً توافر ثلاثة شروط هي:[5].

1 ـ أن يسبق الحكم عليه في جنايتين أو جنحتين عمديتين أو في جناية وجنحة عمديتين. ولا يشترط تنفيذها، ولكن يتعين أن تكون نهائية وقت

ارتكاب الجريمة الجديدة.

2 ـ أن يرتكب الجاني جناية أو جنحة عمدية دون اشتراط أن تكون الجريمة الجديدة مماثلة للجرائم السابقة.

3 ـ أن يتبين للقاضي من طبيعة الجريمة المرتكبة وخطورتها والزمان الذي ارتكبت فيه وسلوك الجاني، ودوافع ارتكاب الجريمة، وخلق المجرم وظروفه الشخصية والعائلية والاجتماعية أنه قد اعتاد على الإجرام.

العود عند الباحثين في علم الإجرام وعلم العقاب:

لدى الباحثين في علم الإجرام وعلم العقاب مفهوم آخر للعود يختلف عن المفهوم السالف البيان.

فقد كان علم الإجرام في الماضي يعتبر الخروج على الأعراف والقواعد الاجتماعية مرآة تعكس نفسية الفرد وما تنطوي عليه من خطورة إجرامية. فإن تكرر منه هذا الخروج اعتبر مجرماً عائداً في نظر هذا العلم دون التعويل على سبق إدانته قضائياً قبل ذلك.

ولكن الدواعي العملية جعلت الباحثين يضيقون من دائرة هذا المفهوم. فبعد انعقاد المؤتمر الدولي الثالث لعلم الإجرام في لندن سنة 1955 م، أصبح العائد في نظر هذا العلم:

1 ـ من حكم عليه قضائياً في جريمة ثم ارتكب جريمة جديدة سواء ثبتت عليه أم لم تثبت.

2 ـ من صدر في حقه حكم قضائي لارتكابه جريمة ثم صدرت عنه بعض الأفعال المتعلقة بنشاطه الإجرامي[6].

وأما مفهوم العود عند الباحثين في «علم العقاب» فهو الحكم على الجاني في جريمة جديدة بعد أن يكون قد نفذت عليه العقوبة في جريمة سابقة. ولهذا فلا يعتبر المجرم عائداً مهما بلغ عدد الأحكام الجنائية التي صدرت في حقه ما

لم يكن أحدها على الأقل قد تم تطبيقه عليه قبل صدور الحكم في الجريمة الجديدة.

يتضح مما سبق اختلاف نظرة الباحثين في «القانون الجنائي» عن نظرة الباحثين في «علم الإجرام» و«علم العقاب»، فبينما يشترط «القانون الجنائي» لقيام العود تعدد الجرائم التي يرتكبها الشخص بعد الحكم عليه نهائياً في واحدة أو أكثر منها؛ فإن علم الإجرام يعتبر الجاني عائداً إذا ارتكب جريمة جديدة أو صدرة عنه بعض الأفعال الإجرامية بعد أن صدر في حقه حكم قضائي عن جريمة سابقة. أما علم العقاب فيشترط لقيام العود تنفيذ أحد هذه الأحكام على الأقل قبل إصدار الحكم في الجريمة الجديدة[7].

ضابط التفرقة بين العود والتعدد:

ضابط التفرقة بين العود إلى الجريمة وتعدد الجرائم في القوانين الوضعية يتركز في تصنيف دقيق وضعه رجال القانون الجنائي الوضعي يتمثل في نقطتين[8]:

الأولى: أن العود لا يتحقق إلا بصدور حكم نهائي ضد الجاني في جريمة سابقة قبل ارتكاب الجريمة الجديدة. أما التعدد، فهو على العكس من ذلك يشترط لقيامه ألا يفصل بين الجرائم حكم نهائي.

الثانية: العود صفة تلحق بنفس الجاني وشخصيته؛ الأمر الذي يجعلها سبباً لتشديد العقاب عليه في الجريمة الجديدة. أما التعدد فهو صفة تلحق بنشاطه الإجرامي وسلوكه، فلا تبرر تشديد العقوبة عن أي من جرائمه المتعددة.

ويلاحظ أن نظام العود لم تعرفه القوانين الوضعية الحديثة إلا أخيراً ولعل سبب لجوئها إليه هو ثبوت عدم فاعلية العقوبة في المجتمعات الغربية في مكافحة الجريمة وردع المجرمين بسبب صدور الشريعة عندهم عن أهواء البشر، وطبقاً لمقتضيات الواقع الذي هو ثمرة هذه الأهواء.

المطلب الثاني

أحكام تشديد العقوبة الحدية

أولاً: الردة

باديء ذي بدء سوف لن يتم البحث في موضوع الزنديق ولا الساحر لأن ذلك خارج عن دائرة هذا المبحث.

ولذلك فسوف يتركز البحث في من انطبقت عليه صفة العائد، وصفة العائد تتحقق، في جريمة الردة،ـ كما سلف البيان ـ بمجرد ثبوت سبق استتابة الجاني وإخلاء سبيله بعد توبته.

فقد اختلفت كلمة أئمة المدارس الفقهية على النحو الآتي:

أولاً: مدرسة الأحناف:

للحنفية في هذه المسألة آراء ثلاثة كلها يذهب إلى التدرج في تشديد العقاب على العائد المرتد كما يلي[9]:

الرأي الأول:

وهو لأبي حنيفة وأصحابه، ومضمونه أن المرتد يستتاب أبداً فإذا ارتد بعد المرة الأولى يستتاب فإن تاب قبلت توبته. . . وهكذا يفعل به كلما ارتد ما ادم يرجع إلى الإسلام. ولهذا الرأي تفاصيله:

1 ـ فقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا تاب في المرة الثالثة حبسه الإمام ولم يخرجه من السجن حتى يرى عليه أثر الخشوع والإخلاص في التوبة.

2 ـ ذكر الكرخي[10] في مختصره أنه إن عاد بعد الثالثة يقتل إن لم يتب أما إذا تاب فإنه يجلد جلداً موجعاً لا يبلغ به الحد ثم يحبس ولا يخرج من حبسه حتى يُرى عليه أثر الخشوع والإخلاص في التوبة، فإذا فعل ذلك خلي

سبيله فإن عاد بعد ذلك فُعِل به مثل ذلك أبداً إلا أن يأبى أن يسلم.

الرأي الثاني:

وهو قول أبي يوسف ومفاده أن العائد في الردة يقتل غيلة وذلك بأن ينتظر فإذا أظهر كلمة الكفر قتل دون استتابة.

الرأي الثالث:

وهو للبلخي[11] وقد قال به ابن عمر وعلي رضي الله عنهم، ومفاده أن العائد يقتل في الرابعة ولا توبة له[12].

ثانياً: مدرسة الشافعية:

يرى الشافعية أن من تكررت ردته يعزره الإمام في المرة الثالثة فما بعدها سواء كان مولوداً على الإسلام ثم ارتد أو كان مشركاً فأسلم ثم ارتد بعد ذلك[13]. وقد نقل عن أبي إسحاق المروزي[14] أنه يقتل في الرابعة. وقد نفى ذلك عنه أئمة المذهب. قال صاحب «مغني المحتاج»: «قال الإمام: وعُد هذا من هفواته اهـ. ولا يصح هذا عن أبي إسحاق وإنما هو منسوب لإسحاق بن راهويه كما قاله القاضي حسين وغيره»[15].

ثالثاً: مدرسة الحنابلة:

في مذهب أحمد روايتان: (إحداهما) أن العائد في جريمة الردة لا تقبل له توبة. وهو قول الليث بن سعد وإسحاق بن راهويه. (والثانية) أنه تقبل توبة من تكررت ردته. وهو قول علي وابن مسعود رضي الله عنهما، واختيار أبي بكر الخلال[16].

هذه هي آراء أئمة الاجتهاد في هذه المسألة، وقبل أن أبين أدلة كل منهم؛ ينبغي التنبيه إلى أنه فيما يتعلق بالمدارس الفقهية الأخرى، فإنني لم أجد فيما اطلعت عليه تفصيلاً لآراء كل مدرسة حول هذه المسألة.

فبالنسبة للمالكية، لم أجد في كتبهم رأياً حول مسألة العود في الردة إلا

ما نقله فقهاء المدارس الأخرى عن الإمام مالك بأنه يرى عدم قبول توبة العائد[17]. أو ما ذكره صاحب «مواهب الجليل» نقلاً عن «عيون المجالس» للقاضي عبد الوهاب ما نصه: «إذا ارتد ثم تاب ثم ارتد ثم تاب لم يعزر في المرة الأولى ويجوز أن يعزر في المرة الثانية والثالثة والرابعة إذا رجع إلى الإسلام ولست أعرفه منصوصاً ولكن يجوز عندي»[18]. وواضح أن هذا مطابق لرأي الشافعي وأصحابه ومخالف لما نقله فقهاء المذاهب الأخرى عن الإمام مالك رضوان الله عليهم جميعاً.

وأما بالنسبة للظاهرية والزيدية فلم أجد في «المحلى» ولا في «البحر الزخار» ذكر الأحكام العود بالنسبة للردة. أما الإمامية فقد وجدت في كتاب «شرائع الإسلام» إشارة إلى العود في جريمة الردة وهي تقضي بأن العائد إلى هذه الجريمة يقتل عندهم في الرابعة، في رواية، ويقتل في الثالثة، في رواية أخرى[19].

والآن جاء دور عرض أدلة المدارس الفقهية حول هذه المسألة...

فإليك أيها القارىء الكريم البيان:

دليل الحنفية:

أولاً: دليل أبي حنيفة وأصحابه:

احتجوا بالكتاب والسنة والمعقول.

فأما الكتاب الكريم:

1 ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[20]. جاء مطلقاً دون تقييد[21].

2 ـ قوله جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ﴾[22].

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قد أثبت الإيمان بعد وجود الردة، والإيمان بعد وجود الردة لا يحتمل الرد[23].

وأما السنة فقد كان النبي ﷺ يقبل ظاهر الإسلام من المنافقين[24]، وقد قال عليه الصلاة والسلام لمن قتل شخصاً بعد ما أسلم «أفلا شققت عن قلبه»[25]. كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»[26]. فذلك يدل على قبول كل من قالها مظهراً التوبة[27].

وأما المعقول فإن الإيمان موجود ظاهراً في كل كرة لوجود ركنه وهو إقرار العقل[28].

ثانياً: دليل أبي يوسف:

الذي تكررت ردته شخص مستخف بالدين، وجزاء المستخف بالدين هو القتل دون استتابة قياساً على الكافر الذي بلغته الدعوة؛ فإن قتله قبل الاستتابة جائز، وعرض الدعوة عليه غير واجب[29].

ثالثاً: دليل البلخي:

يبدو أن مستند «البلخي» في رأيه أن حال من تكررت ردته كحال الزنديق سواء بسواء، والمعلوم أن الزنديق يقتل ولا يستتاب لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ ﴾[30]. والزنديق لا يظهر منه علامة تبين رجوعه وتوبته لإظهاره الإسلام وإبطانه الكفر، فإذا وقف على ذلك فأعلن التوبة لم يزد على ما كان منه قبلها وهو إظهار الإسلام وإبطان الكفر[31]. وقد قال الله تعالى فيمن هذا شأنه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ ﴾[32].

دليل الشافعية:

إن من ارتد ثم تاب ثم تكررت ردته وتوبته تقبل توبته في كل مرة لقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾[33]. ولأنه أتى بالشهادتين بعد ارتداده فحكم بإسلامه كما لو ارتد مرة ثم أسلم. ولكن للإمام

تعزيره في المرة الثانية فما بعدها على استهانته بالدين[34].

دليل الحنابلة:

أولاً: دليل الرواية الأولى: رد توبة العائد:

العائد إلى الردة لا تقبل توبته لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾[35].

وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾[36]. والازدياد يقتضي كفراً متجدداً ولا بد من تقدم الإيمان عليه[37].

ولما رواه الأثرم[38] عن ظبيان بن عمارة[39]: «أن رجلاً من بني سعد مر على مسجد بني حنيفة فإذا هم يقرأون برجز مسيلمة فرجع إلى ابن مسعود فذكر ذلك له فبعث إليهم فأتى بهم فاستتابهم فتابوا فخلي سبيلهم إلا رجلاً منهم يقال له ابن النواحة قال: قد أتيت بك مرة فزعمت أنك قد تبت وأراك قد عدت فقتله»[40]. ولأن العود إلى ارتكاب هذه الجريمة يدل على فساد عقيدته وعدم مبالاته بالدين[41].

ثانياً: دليل الرواية الثانية: قبول توبة العائد:

استدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[42]. وبما روي أن «رجلاً سار رسول الله ﷺ ما ساره به حتى جهر رسول الله ﷺ فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المسلمين فقال رسول الله ﷺ: أليس يشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: بلى ولا شهادة له. قال: أليس يصلي؟ قال: بلى ولا صلاة له. فقال رسول الله ﷺ: أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[43].

وقد كان «مخشى بن حمير»[44] في النفر الذين أنزل الله فيهم: ﴿وَلَئِن

﴿سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾[45]، فأتى النبي ﷺ تائباً فقبلت توبته.

ولأن رسول الله ﷺ كف عن المنافقين بما أظهروه من الإسلام مع كشف الله تعالى له عن باطنهم[46].

وأما حديث ابن مسعود رضي الله عنه فهو حجة في قبول توبتهم مع إبطانهم للكفر. وأما قتله «ابن النواحة» فيحتمل أنه قتله لثبوت كذبه في توبته أو قتله امتثالاً لقول النبي ﷺ حينما جاءه رسول لمسيلمة: «لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتك» فقتله تحقيقاً لقوله عليه الصلاة والسلام، وقد روي أنه قتله لذلك[47].

مناقشة الآراء

العود إلى ارتكاب الردة ـ والعياذ بالله ـ جريمة نادرة الحدوث لأن الإسلام لا يقبل ابتداء إكراه الإنسان على حمل عقيدة التوحيد بجميع أركانها. قال جل شأنه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[48]. ولكنه حرص على سلامة الاعتقاد والتصور لها عند كل من اعتنقها بحيث يزوده بالفهم السليم الذي يلزمه بصيانتها[49].

ومع ذلك فقد يتعرض عقل قاصر لغبش عارض قد يضعفه فيجعله عرضة للشبهات القادحة في العقيدة المستلزمة توقيع الحد الشرعي عليه جزاء إهانتها، إذا ثبت لدى القضاء أنه أهانها.

والمتأمل في آراء الفقهاء وأدلتهم حول هذه القضية يرى أنها تدور في نطاق اتجاهين:

الإتجاه الأول:

وهو يشمل آراء الفقهاء الذين قالوا بقبول توبة العائد على اختلاف تفاصيل رأي كل منهم، وأدلتهم. وقد نظروا إلى قضية المرتد العائد من زاويتين:

الأولى: تضافر الأدلة في قبول توبة العائد، وأن النبي ﷺ كف عن

المنافقين لما أظهروا له الإسلام مع علمه عليه الصلاة والسلام بأنهم يبطنون خلافه.

الثانية: العقوبة في هذه الجريمة هي الإعدام، وقد تواردت الأدلة على أن من أحب لغيره أن يموت على الكفر فقد كفر. ثم إن من أظهر التوبة، من ناحية أخرى، يجوز أن يكون صادقاً فيها.

ولذلك فإن منطق هاتين الزاويتين قد قادهم إلى قبول توبة العائد.

الاتجاه الثاني:

وهو يشمل آراء الفقهاء الذين قالوا برد توبة العائد، وهم على اختلاف تفاصيل رأي كل منهم وأدلتهم قد نظروا إلى القضية من زاوية أن المرتد العائد قد أهان العقيدة فألقاها واستهتر بدين الإسلام بدرجة تجعل الريب يحيط بتوبته؛ لأنه لا يقدم على ذلك إلا من فسد اعتقاده، واهتز يقينه، وهو في ذلك أسوأ حالاً من المنافق، فالأخير لا يعلن شيئاً يضاد عقيدة التوحيد مع أنه يبطن الكفر وأما المرتد العائد فقد ثبتت عليه الردة غير مرة، وقبول توبته يغري غيره من الأفاقين. لذلك فلا بد من إقامة الحد الشرعي عليه حتى يكون عبرة لغيره.

هذه باختصار الزوايا التي ـ أتصور ـ أن أئمتنا الأجلاء قد نظروا من خلالها إلى قضية العود في جريمة الردة.

الترجيح والاختيار

الرأي الذي يترجح للمرء في ظل آراء الفقهاء والأدلة الشرعية التي وردت في هذه القضية هو أن الحكم برجوع المرتد إلى الإسلام أمر مرهون بالقضاء الشرعي:

ـ فإذا تبين للمحكمة انتفاء الصدق في توبة المرتد وجب عليها الحكم بقتله ولو في المرة الأولى.

- وإذا تبين لها أن غبشاً عرض لمن ارتد للمرة الثانية منعه من التصور السليم للعقيدة؛ فإن لها حينئذ حبسه لحصر الشبهات التي قدحت في اعتقاده وإزالتها وتزويده بالتصور السليم لحقائق العقيدة الإسلامية الذي يلزمه بصيانتها. فإذا ترجح لديها الصدق في توبته؛ فإنها تعتد بها وتقبلها منه ما لم ينتف صدقه.

- أما إذا ارتد للمرة الثالثة، فإن للمحكمة أن تحكم برد توبته وقطع رأسه.

هذا ما ترجح لي في هذه القضية، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان.

ثانياً: البغي

عقوبة البغي كما تبين في الفصل السابق هي حالة استثنائية عارضة تنتهي برجوع البغاة إلى الصف المسلم من جديد. وقد تعامل الفقه الإسلامي معها على أنها جريمة سياسية موجهة إلى نظام الحكم الإسلامي والقائمين عليه، وافترض لذلك حسن نية الباغي وصدقه في تأويله.

ولذلك تجد الفقهاء قد قسموا التأويل إلى سائغ وغير سائغ، وأوجبوا على الإمام أن يبعث إليهم من يناقشهم ويزيل الباطل الذي علق بأذهانهم قبل مقاتلتهم، كما أنهم ضبطوا عقوبة هذه الجريمة بضوابط شرعية معينة تخصها وحدها، ولا تنطبق على غيرها، منها النظر إلى البغاة بوصفهم جماعة لا أفراداً.

وصور العود في هذه الجريمة ـ كما أتصور ـ هي أن تعاد جماعة خارجة إلى طاعة الإمام ثم تخرج عليه مرة أخرى أو يخرج عليه مجموعة من أفراد تلك الجماعة في تنظيم جديد وبدعوى جديدة.

لم أجد فيما اطلعت عليه من كتب المدارس الفقهية المختلفة ذكراً لهذه المسألة كما أن الباحثين المعاصرين الذين وقعت تحت يدي أبحاثهم لم يتعرضوا لهذه القضية بالبحث والتحليل.

لذلك فإنني أجتهد برأيي في الفرضين المذكورين في حدود اطلاعي على الأحكام الشرعية لهذه الجريمة، وما وصل إليه إدراكي لطبيعتها، وتصوري للأصول الفكرية والتشريعية لعقوبتها، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

الصورة الأولى: عود الفئة الباغية إلى بغيها:

تحتمل هذه الصورة فرضين:

الفرض الأول:

عود الفئة الباغية بتأويلها القديم:

بمعنى أنه في بغيها الأول أزيلت الشبهات من عقولها، وظهر لها الحق جلياً ناصعاً فعادت إلى طاعة إمام الحق. ولكنها خرجت مرة أخرى على الطاعة بنفس الدعوى القديمة. وفي هذه الحالة ليس أمام الخليفة إلا قتالهم دون إمهالهم ومناقشتهم لانقطاع العذر أمامهم.

الفرض الثاني:

عود الفئة الباغية بتأويل جديد:

بمعنى إعلانها لدعوى جديدة وخروجها على الإمام بهذا التأويل. وهنا يجب على الإمام اتباع نفس الخطوات التي اتبعها معها في خروجها الأول إذا تبين له صدقها في دعواها.

الصورة الثانية: خروج جماعة من البغاة بقيادة جديدة وتأويل جديد:

وتحتمل هذه الصورة فرضين:

الفرض الأول:

القيادة الجديدة والدعوى القديمة:

والأمر في هذه الحالة ينطبق عليه ما ينطبق على الفرض الأول من الصورة السابقة.

الفرض الثاني:

قيادة جديدة بدعوى جديدة:

وهذا الفرض إما أن يعني أن القيادة الجديدة هي من أفراد البغاة الأول ولكنها ظهرت بتأويل آخر أو أن البغاة الأول قد خرجوا بتأويل جديد تحت قيادة جديدة.

وحكم هذه الحالة عندي هو كحكم الفرض الثاني من الصورة الأولى والله أعلم وقوله أعدل وأحكم.

ولعل القارىء الكريم يلاحظ ـ كما لاحظت ـ موضوعية الأحكام المتعلقة بهذه الجريمة ـ كما يلاحظ موضوعية الأحكام المتعلقة بكافة الجرائم وعقوباتها في الفقه الإسلامي ـ فليس للهوى طريق إليها؛ بل يجد أن النظرة إلى طبيعة الجريمة وعقوبتها واحدة.. فهي جريمة ينظر إلى فاعليها على أنهم جماعة خارجة عن طاعة إمام الحق، وهي نفس النظرة التي تحكمهم حين يعودون إلى ارتكابها مرة أخرى. فأين هذا من أحكام الجرائم السياسية، وأحكام العود إليها في القوانين الوضعية؛ فالهوى قائدها، والطغيان حاديها.

ثالثاً: الحرابة

تقدم أن العقوبات المقررة للجرائم الحدية كلها تتسم بالشدة المناسبة للجريمة سواء في نوعية العقوبة ومقدارها، أو في الكيفية الشرعية لتنفيذها. ولكن جريمة الحرابة وحدها هي الأظهر سواء في نوعية الجريمة أو في طبيعة العقاب المقرر لها:

ـ فقد تعددت أفعال الحرابة بين تهديد الأمن الخاص والعام، وقتل الناس وسلب أموالهم.

ـ وتنوعت في المقابل العقوبات المقررة لهذه الجريمة بين القتل والصلب وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي.

لذلك فالعقوبات المقررة لهذه الجريمة والكيفية الشرعية لتنفيذها بلغت ـ كما سلف البيان ـ درجة من الردع تجعل من الصعب على مرتكبها العودة إلى ارتكابها مرة أخرى.

فلارتكاب هذه الجريمة يحتاج الفاعل إلى القوة النفسية التي تحرك بواعث الجريمة في نفسه، ويحتاج كذلك إلى القوة البدنية التي منها سلامة حواسه وقدرته على الحركة والانتقال بسرعة من مكان إلى آخر، والفرار من مسرح الجريمة إذا لاحت في طريقه الأخطار، كما يحتاج إلى قدرة على البطش بضحاياه والفتك بهم[50]. وارتكابه للجريمة يحرمه من هذه القدرة:

ـ فعقوبة النفي عند جمهور الفقهاء مثلاً ـ وكما تقدم ـ[51]؛ هي أن لا يستقر له قرار، ولا يذوق طعم الراحة في سجنه الذي يعاني فيه آلاماً نفسية متعددة حتى تظهر عليه علامات التوبة. فهذه العقوبة هي أخف مادياً من عقوبات الحرابة الأخرى، وهي مع ذلك شديدة، قاسية، كفيلة بالقضاء على شيطان نفسه الذي حرك بواعث الجريمة فقادها إلى ارتكابها، وذلك لما يعانيه في نفيه من ضعف بدني، وانكسار نفسي، وشعور بالذنب.. ناهيك عن وجود من يذكره بأن باب التوبة لم يوصد، وأنه سبحانه وتعالى يقبل التوبة عن عباده إذا رجعوا إليه وطرقوا بابه. قال جل شأنه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ۞ وَيَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۚ وَٱلْكَٰفِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾[52]. وقال النبي ﷺ: «إن الله عز وجل ليقبل توبة العبد ما لم يغرغر»[53]. وقال عليه الصلاة والسلام: «كان في بني إسرائيل رجل قتل تسعة وتسعين إنساناً. ثم خرج يسأل فأتى راهباً، فسأله. فقال له: هل من توبة؟ قال: لا. فقتله. فجعل يسأل. فقال له رجل: ائت قرية كذا وكذا. فأدركه الموت فناء بصدره نحوها. فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب. فأوحى الله إلى هذه: أن تقربي. وأوحى الله إلى هذه: أن تباعدي. وقال قيسوا ما بينهما. فوجد إلى هذه أقرب بشبر، فغفر له»[54].

فهذه الأمور مجتمعة كفيلة بردعه عن العود إلى الحرابة مرة أخرى.

- وعقوبات الحرابة الأخرى التي تشمل قطع رأس المحارب، أو صلبه ثم بعج بطنه بآلة حادة وإبقائه مصلوباً حتى يخرج الصديد من جسده، أو قطع يده ورجله من خلاف، وما يصاحب ذلك ويستتبعه من آلام قاسية، وأحزان. إضافة إلى أن العقوبة التي تبقي على حياته؛ إنما تبقيه حزيناً منكسراً ضعيفاً عاجزاً عن القيام بوظائفه الاعتيادية فضلاً عن ارتكاب أفعال الحرابة التي فقد الحواس والامكانات التي تساعده على ارتكابها.

إن ما تقدم لهو برهان قاطع على فاعلية عقوبة الحرابة وردعيتها، وهو - في تقديري - سر خلو أبحاث أئمة المدارس الفقهية المختلفة من ذكر أحكام العود إلى هذه الجريمة اللهم إلا النزر اليسير الذي لا يكاد يذكر.

وسأورد، فيما يلي، ما استطعت الوصول إليه من كتابات الفقهاء حول أحكام تشديد العقوبة على مرتكب هذه الجريمة سواء انطبقت عليه صفة العائد أو لم تنطبق عليه، وإنما عبر سلوكه في حرابته عن خطورة إجرامية.

أولاً: عقوبة الاعتداء على الناس بالخنق غير مرة:

الخِنقُ، بمعنى عصر الحلق، ورد ما يتعلق به في متن الكنز وشروحه ومفاده أن المحارب الذي يخنق الناس مرتين فصاعداً؛ عقوبته القتل ولو ارتكب حرابته داخل المصر لأنه عنصر خبيث، ساع في الأرض بالفساد واجب استئصاله[55].

ثانياً: تشديد العقوبة على من طال زمان حرابته واشتهر بين الناس بالحرابة:

أما بالنسبة لمن طال زمان حرابته وعرفه الناس بذلك فقد سبق ذكر ما يتعلق به في بداية هذا الفصل نقلاً عن المدونة الكبرى للإمام مالك الذي يرى قتله استئصالاً لشأفة الفساد ودفعاً لشره عن العباد[56].

وأما الذي اشتهر بين الناس بالحرابة، فقد أجاز المالكية ثبوت الجريمة

بشهادة عدلين وإن لم يعايناها منه، وللإمام، استناداً إلى هذه الشهادة أن يطبق عليه عقوبة القتل درءاً لشره، وإخلاء للأرض من الفساد[57].

ثالثاً: العائد للحرابة بعد تنفيذ عقوبة القطع:

يرى الشافعية أن المحارب الذي أخذ المال المقدر بنصاب السرقة وقطعت يده اليمنى ورجله اليسرى ثم عاد للحرابة بعد ذلك؛ تقطع يده اليسرى ورجله اليمنى من خلاف[58].

وعند الحنابلة رأيان: (أحدهما): أنه لا يقطع منه شيء في عوده كالسارق في المرة الثالث. (وثانيهما): أنه يقطع من خلاف[59].

وأما المالكية فعندهم في ذلك رأيان: (أحدهما): أنه إن عاد يقطع من خلاف كالشافعية (ثانيهما): أن ذلك متروك للإمام فله إن عاد للحرابة بعد قطعه فيها أن يقطع يده الأخرى ورجله الأخرى[60].

ويبدو أن الخلاف بين الفقهاء في هذه القضية راجع إلى اختلافهم في قطع السارق العائد كما سيأتي بيانه في حينه. والله أعلم.

رابعاً: الخمر

شددت الشريعة عقوبة العائد إلى ارتكاب جريمة شرب الخمر إذا أقيم عليه الحد مرة بعد مرة ولم يرتدع. وقد تم هذا بطرق متنوعة كفلت بها ردع الجناة وزجر غيرهم، وحماية العقل، الذي هو مناط التكليف، من واحد من عوامل الهدم الفكري، وتأمين الحياة النظيفة الآمنة الوادعة في المجتمع المسلم.

فأول هذه الطرق: تشديد الحد آلة ومقداراً عند بعض الفقهاء.

وثانيها: إضافة عقوبة تعزيرية إلى عقوبة الحد.

وثالثها: قتل العائد في ظروف معينة على اختلاف بين أئمة الاجتهاد فيها.

وهذا إجمال يحتاج إلى تفصيل. . . وإليك التفصيل:

أولاً: تشديد الحد آلة ومقداراً:

ذهب بعض الباحثين المعاصرين[61] إلى جواز تشديد العقوبة على الشارب العائد في الآلة التي يقام بها الحد وفي مقداره. واستدل على التشديد في الآلة بما رواه البزار[62] في مسنده أن النبي ﷺ «أتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلاثاً فأمر به فضرب. فلما كان في الرابعة أمر به فجلده»[63].

وقد استخلص الشيخ «محمد أبو زهرة» رحمه الله من سياق رواية «البزار» أنها تدل بلا ريب على التشديد؛ لأنه قد ورد في المرات الثلاث لفظ «الضرب»، وأما في المرة الرابعة فقد ورد لفظ «الجلد»، والضرب عنده أخف من الجلد[64].

والحقيقة أن حديث جلد الشارب العائد ثم قتله ونسخ القتل في بعض الروايات مروي من أحاديث اثني عشر صحابياً منهم أبو هريرة وابن عمر وقبيصة بن ذؤيب[65] وجابر بن عبد الله رضوان الله عليهم جميعاً[66]. وحديث قبيصة بن ذؤيب رواه الشافعي بلفظ «إن شرب فاجلدوه»[67]. ورواه أبو داود بلفظ «(فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه). فأتى برجل قد شرب فجلده، ثم أتى به فجلده، ثم أتى به فجلده، ثم أتى به فجلده، ورفع القتل وكانت رخصة»[68]. ورواه الترمذي معلقاً[69]. وحديث جابر أخرجه النسائي في سننه الكبرى بلفظ «من شرب الخمر فاجلدوه. . الحديث»، ثم قال: «ثم أتى النبي ﷺ برجل قد شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقتله»[70]. وفي رواية الترمذي: «ثم أتى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب الخمر في الرابعة فضربه ولم يقتله»[71]. وأما رواية البزار فقد جاء فيها: «أن النبي ﷺ أتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلاثاً، فأمر بضربه، فلما كان في الرابعة أمر به فجلد الحد فكان نسخاً»[72].

تثبت الروايات المتقدمة أن «الضرب» المقصود في حديث «البزار» وغيره

هو الجلد الذي لم تغير آلته. فالصحابة وأئمة الفقه والحديث حينما يذكرون في نطاق الحدود «الضرب» بالسوط وغيره؛ فإنما يعنون به «الجلد» بالسوط وغيره، فكلاهما عندهم يؤدي نفس المعنى، ويرادف الآخر. ففي حديث لمسلم: «أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين»[73]. وفي أبي داود: «ضرب بجريدتين نحو الأربعين»[74]. وفي مسلم أيضاً عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن نبي الله ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال»[75]. وعن أنس أيضاً: «أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين»[76]. ومع ذلك فهناك فارق بين الجلد بالسوط والجلد بالجريد والنعال؛ فيحنما يرد في الرواية أنه «جلد بالجريد والنعال» معناه على ما يقرر الحافظ «ابن حجر»: أنه ضربه فأصاب جلده. وحينما يرد في الرواية أنه «جلد بالسوط» فمعناه: ضربه بالجلد[77].

وبمراجعة الروايات المتعلقة بهذا الموضوع كافة يتبين أن منها ما اكتفى بذكر الجلد دون الضرب، ومنها ما ذكر الجلد في المرات الثلاث ثم ذكر في الرابعة الضرب ومنها ما ذكر الضرب في المرات الثلاث ثم ذكر في الرابعة الجلد، على أن هناك رواية أخرى تقول أنه في الرابعة (فأمر به فخفق بالنعال)[78]. الأمر الذي يثبت أن «الضرب» المقصود هو الجلد الذي لم تغير آلته.

لذلك فإنني لا أستطيع أن أوافق الإمام أبو زهرة رحمه الله في احتجاجه برواية «البزار»، واتخاذها سنداً في تشديد العقاب في آلة الضرب. ولكن يمكن تخريج ذلك على رأي أئمة الاجتهاد رضوان الله عليهم الذين اختلفوا في أي الحدود أشد ضرباً.

فمالك يرى اتحاد الحدود في كيفية الجلد؛ لأن مقصودها واحد وهو الانزجار عما يتضرر به العباد.

وأبو حنيفة يرى أن التعزير أشد العقوبات جلداً ثم حد الزنى ثم حد

الشرب ثم حد القذف.

وأحمد يرى أن أشدها ضرباً حد الزنى ثم حد القذف ثم حد الشرب ثم التعزير[79].

ولذلك فللإمام ولقضاة دولة الإسلام فسحة يستطيعون من خلالها تشديد العقاب على العائد إلى جريمة الشرب:

- فلهم تغيير آلة الجلد بأخرى أشد إيلاماً بشرط ألا تكون مهلكة.
- ولهم كذلك تشديد الجلد مع إبقاء السوط على حاله بحيث يكون كجلد الزنى أو كجلد القذف حسب الأحوال.

هذا بالنسبة لتشديد الحد آلة، أما تشديده مقداراً فإنه قد تقدم اختلاف الأئمة في مقدار الحد حيث إن منهم من ذهب إلى أنه أربعون جلدة، ومنهم من ذهب إلى أنه ثمانون جلدة، وقد نوقشت أدلة الفريقين وذكر الرأي الذي ترجح للباحث في القضية[80].

أما هنا فيضاف إلى ذلك أنه إذا لم يرتدع الجاني بالحد، وتحاقر العقوبة وانبسط في شرط الخمر؛ فيمكن للإمام أن يزيد العقوبة إلى ثمانين جلدة. فقد روى «الزهري»[81] عن وبرة الصلتي[82] قال: «بعثني خالد بن الوليد إلى عمر فأتيته وعنده علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف متكئون في المسجد فقلت له: إن خالد بن الوليد يقرأ عليك السلام ويقول لك: إن الناس انبسطوا في الخمر وتحاقروا العقوبة، فما ترى؟ فقال عمر: هم هؤلاء عندك. قال: فقال علي: أراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فاجتمعوا على ذلك، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا، فضرب خالد ثمانين، وضرب عمر ثمانين. قال: وكان عمر إذا أتى بالرجل القوي المنتهك في الشراب ضربه ثمانين، وإذا أتى بالرجل الذي كان منه الزلة الضعيف ضربه أربعين، وجعل ذلك عثمان أربعين وثمانين»[83].

وقد علق ابن القيم رحمه الله على هذه الرواية وما سبقها في سياقه فقال:

«وهذه مراسيل ومسندات من وجوه متعددة يقوي بعضها بعضاً، وشهرتها تغني عن إسنادها»[84].

ثانياً: إضافة عقوبة تعزيرية إلى عقوبة الحد:

للإمام أن يفرض عقوبة تعزيرية فوق عقوبة الحد على العائد إلى جريمة الشرب ومن ذلك:

1 ـ ما رواه النسائي عن سعيد بن المسيب قال: «غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن أمية في الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل فتنصر. فقال عمر رضي الله عنه: لا أغرب بعده مسلما»[85].

ويفهم من ذلك أن عقوبة تغريب الشارب عقوبة تعزيرية فوق الحد للإمام أن يفرضها كلما رأى في ذلك ردعاً للجاني وزجراً لغيره، وأمن عليه من الفتنة.

2 ـ ما ذكره الماوردي أنه يجوز في نكال التعزير تجريد الجاني من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته، والتشهير به بين الناس والمناداة عليه بذنبه إذا تكرر جرمه، كما يجوز حلق شعر رأسه، أما حلق شعر لحيته فإنه لا يجوز. وقد اختلف الفقهاء في تسويد وجهه فجوزه أكثرهم، ومنع منه بعضهم[86].

3 ـ ما قرره المالكية من جواز الطواف بمدمن الخمر المشهور بالفسق، وفضح أمره لأن في ذلك ردعاً له، وإعلاماً للناس بحاله حتى لا يغتر به أحد في نكاح أو غيره، كما استحب مالك رحمه الله لمدمن الخمر المشهور بالفسق أن يلزم السجن لمنعه مما لم ينته عنه بالحد، وكفا لأذاه عن الناس الذي يحصل بإعلانه للمعصية وإسفاره للفجور[87].

ثالثاً: قتل العائد إلى جريمة الشرب في المرة الرابعة:

اختلفت كلمة العلماء في هذه القضية إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول:

شارب الخمر لا يقتل في الرابعة لأن القتل كان مشروعاً ثم نسخ. ذهب

إلى ذلك جمهور أهل العلم[88].

الرأي الثاني:

شارب الخمر يقتل في الرابعة. ذهب إلى ذلك الظاهرية وهو قول عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما[89].

الرأي الثالث:

قتل شارب الخمر في المرة الرابعة عقوبة تعزيرية ترجع إلى اجتهاد الإمام بحسب ما تمليه عليه مقتضيات السياسة الشرعية. ذهب إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[90].

الأدلـــــة

أولاً: دليل الجمهور:

استدل الجمهور على النسخ بالسنة والإجماع فأما دليلهم من السنة فيتمثل فيما يلي:

1 ـ ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «(من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه) قال: ثم أتى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب الخمر في الرابعة فضربه ولم يقتله»[91].

2 ـ ما أخرجه الشافعي عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن قبيصة بن ذؤيب أن النبي ﷺ قال: «(من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاقتلوه). لا يدري الزهري بعد الثالثة أو الرابعة. فأتي برجل قد شرب فجلده، ثم أتي به قد شرب فجلده، ثم أتي به قد شرب فجلده ووضع القتل فصارت رخصة». قال الشافعي: «قال سفيان: قال الزهري لمنصور بن المعتمر ومخلد كوناً وأفدى أهل العراق بمثل هذا الحديث»[92].

3 ـ ما رواه معمر[93] عن سهيل بن أبي صالح[94] عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ قال: من شرب الخمر فاجلدوه ثم إذا شرب فاجلدوه ثم إذا شرب فاجلدوه ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه. قال معمر: فحدثت به محمد بن المنكدر فقال: قد ترك ذلك بعد أتى (هكذا) النبي ﷺ بابن النعيمان فجلده ثم أتى به فجلده ثم أتى به فجلده ثم أتى به في الرابعة فجلده ولم يزد على ذلك»[95].

فحديث جابر وقبيصة يبينان نسخ القتل في الرابعة، وكذلك تعليق ابن المنكدر على حديث أبي هريرة يبين أنه قد ترك العمل به بفعل النبي ﷺ.

وقد نقل اتفاق الأمة على النسخ، والإجماع على وجوب الحد كلما شرب الخمر، وأن القتل موضوع عن الناس ـ نقل ذلك عدد من الأئمة.

فقد قال الشافعي رحمه الله: «فلا نعلم أحداً من أهل الفتيا يخالف في أن من أقيم عليه حد في شيء أربع مرات ثم أتى به خامسة أو سادسة أقيم ذلك الحد عليه ولم يقتل وفي هذا دليل على أن ما روي عن النبي إن كان ثابتاً فهو منسوخ»[96].

وقال الترمذي معلقاً على الأحاديث التي وردت في القتل في الرابعة: «وإنما كان هذا في أول الأمر ثم نسخ». وعلق على حديثي جابر وقبيصة رضي الله عنهما: «فرفع القتل وكانت رخصة والعمل على هذا الحديث عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافاً في ذلك في القديم والحديث»[97].

وقال ابن رشد القرطبي معلقاً على أحاديث قتل الشارب في الرابعة: «والذي عليه جماعة العلماء أن ذلك منسوخ»[98].

وقال الشوكاني: «حكى المنذري عن بعض أهل العلم أنه قال: أجمع المسلمون على وجوب الحد في الخمر، وأجمعوا على أنه لا يقتل إذا تكرر منه إلا طائفة شاذة قالت يقتل بعد حده أربع مرات للحديث وهو عند الكافة منسوخ»[99].

ثانياً: دليل الظاهرية:

قالوا بأن أظهر ما تقوم به الحجة في قتل شارب الخمر في المرة الرابعة ما رواه معاوية ابن أبي سفيان رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا شربوا الخمر فاجلدوهم، ثم إن شربوا فاجلدوهم، ثم إن شربوا فاجلدوهم، ثم إن شربوا فاقتلوهم»[100].

وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إذا شرب فاجلدوه، ثم إذا شرب فاجلدوه، ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه»[101].

وقد رد الظاهرية الإجماع على نسخ القتل بما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «(من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه). قال وكيع في حديثه: قال عبد الله: (ائتوني برجل قد شرب الخمر في الرابعة، فلكم على أن أقتله)»[102]. وفي رواية أخرى: «ائتوني برجل قد جلد في الخمر أربع مرات، فإن لكم على أن أضرب عنقه»[103].

ثالثاً: دليل القائلين بأن القتل في الرابعة تعزير متروك لاجتهاد الإمام:

استدل أصحاب هذا الرأي بما يلي[104]:

1 ـ ثبت عن النبي ﷺ أنه أمر بقتل من لم ينته عن شرب الخمر كما أمر بقتل شاربها بعد الثالثة والرابعة. وذلك يعني أن المفسد إذا لم ينقطع شره إلا بقتله؛ فإنه يقتل لأن المفسد كالصائل، فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل. وفي ضوء ذلك يمكن فهم ما رواه أحمد عن ديلم الحميري[105] رضي الله عنه قال: «سألت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله: إنا بأرض باردة نعالج بها عملاً شديداً وإنا نتخذ شراباً من هذا القمح، نتقوى به على أعمالنا، وعلى برد بلادنا. قال: هل يسكر؟ قلت: نعم. قال: فاجتنبوه». قال: «ثم جئت من بين يديه فقلت له مثل ذلك فقال: هل يسكر؟ قلت نعم. قال: فاجتنبوه. قلت: إن الناس غير تاركيه. قال: فإن لم يتركوه فاقتلوهم»[106].

2 ـ لم يثبت أن رسول الله ﷺ قد نسخ أمره بقتل الشارب في المرة الرابعة، كما أنه لم يجعل ذلك حداً لا بد منه وهذا من فقه السنة. لذلك ترجح أنها عقوبة تعزيرية ترجع إلى اجتهاد الإمام بحسب ما تمليه عليه مقتضيات السياسة الشرعية.

مناقشة الأدلة
والترجيح والاختيار بينها

أولاً: أدلة القائلين بالنسخ:

ناقش المخالفون أدلة الجمهور بما يلي: ـ

1 ـ أما حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما فقد قيل بأنه لا يصح لأنه لم يروه عن ابن المنكدر أحد متصلاً إلا شريك القاضي، وزياد بن عبد الله البكائي عن محمد بن إسحاق عن ابن المنكدر وهما ضعيفان.

2 ـ وأما حديث قبيصة بن ذؤيب فقد طعن فيه بما يلي: ـ

أ ـ فقد قرر ابن حزم أنه منقطع[107]، ثم إنه لو صح لما كانت فيه حجة لأنه ليس فيه أن ذلك كان بعد أمر رسول الله ﷺ بالقتل. فإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يحل ترك اليقين الثابت للضعيف الذي لا يصح، ولو صح لكان ظناً فسقط التعلق به جملة[108].

ب ـ قال الزيلعي: «وقبيصة في صحبته خلاف»[109].

ـ ج ـ أما السيوطي فقد رد قول الجمهور بأنه لا يعضده دليل، ورد استدلالهم بحديث قبيصة بوجوه:

أولها: أنه مرسل إذ أن راويه قبيصة المولودَ يوم الفتح.

وثانيها: أنه لو كان متصلاً صحيحاً لكانت أحاديث الأمر بالقتل مقدمة عليه لأنها أصح وأكثر.

وثالثها: أن هذه واقعة عين لا عموم لها.

ورابعها: أن هذا فعل، والقول مقدم عليه؛ لأن القول تشريع عام، والفعل قد يكون خاصاً[110].

3 ـ أما دعوى الإجماع فقدِ ردها بعض الأئمة:

ـ فقد ردها ابن حزم في «الإحكام» بقوله: «وقد ادعى قوم أن الإجماع صح على أن القتل منسوخ على شارب الخمر في الرابعة. وهذه دعوى كاذبة لأن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو لا يقولان بقتله، ويقولان جيئونا به فإن لم نقتله فنحن كاذبان»[111].

ـ كما ردها ابن القيم في تهذيبه لمختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري[112]، فقال: «أما دعوى الإجماع على خلافه: فلا إجماع». ثم قال: «قال عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو: (ائتوني به في الرابعة، فعلى أن أقتله)». ثم قال: «وهذا مذهب بعض السلف»[113].

4 ـ لقد تم الاستدلال على القتل بحديث معاوية الذي لا شك في صحته، ومعلوم أن معاوية إنما أسلم بعد الفتح، وليس في شيء من أحاديث غيره الدالة على نسخه التصريح بأن ذلك متأخر عنه. لذلك بطل القول بالنسخ، وثبت أن القتل هو حكم الجاني في هذه القضية[114].

ثانياً: أدلة القائلين بالقتل:

نوقشت أدلة الظاهرية كما نوقش نقدهم لأدلة الجمهور بما يلي:

1 ـ أما تضعيف شريك القاضي وزياد بن عبد الله البكائي اللذين رويا حديث جابر رضي الله عنه فقد وثقهما أهل الحديث:

ـ فأما شريك القاضي فهو عبد الله بن أبي شريك النخعي. قال الحاكم في المستدرك: احتج مسلم بسماك وشريك»[115]. وقال عنه الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند: «هو ثقة مأمون كثير الحديث وكان يغلط»[116]. «وقد ترجمه

البخاري في الكبير 2/1/329، ولم يذكر فيه جرحاً، بل روي عن وكيع قال: (هو أشرف من أن يكذب)»[117].

ـ وأما زياد فهو زياد بن عبد الله البكائي العامري نسبة إلى «بني البكاء» وهم من بني عامر بن صعصعة. قال عنه شارح المسند: «ثقة، لا حجة لمن تكلم فيه، وهو الذي روى سيرة ابن إسحاق، ورواها عنه عبد الملك بن هشام الذي اشتهرت باسمه»[118].

ـ يضيف شارح المسند معلقاً على من تكلم في شريك وزياد: «ومن تكلم فيهما فإنما عامة كلامهم في حفظهما وخطئهما، وقد ارتفعت شبهة الخطأ في أصل رواية هذا الحديث بمتابعة كل منهما لصاحبه»[119].

2 ـ وأما نقدهم لحديث قبيصة فقد رد عليه بما يلي: ـ

أ ـ الراجح عند العلماء أن قبيصة من أبناء الصحابة وهو تابعي يقيناً. قال عنه ابن حبان: «من فقهاء أهل المدينة وعبادهم»[120]. وقال عنه ابن حجر في التقريب: «من أولاد الصحابة»[121]. وزاد في فتح الباري: «وولد في عهد النبي ﷺ ولم يسمع منه»[122]. وقال عن حديث قبيصة: «ورجال هذا الحديث ثقات مع إرساله لكنه أعل بما أخرجه الطحاوي من طريق الأوزاعي عن الزهري قال: (بلغني عن قبيصة) ويعارض ذلك رواية ابن وهب عن يونس عن الزهري أن قبيصة حدثه أنه بلغه عن النبي ﷺ. وهذا أصح لأن يونس أحفظ لرواية الزهري من الأوزاعي. والظاهر أن الذي بلغ قبيصة ذلك صحابي فيكون الحديث على شرط الصحيح لأن إبهام الصحابي لا يضر. وله شاهد أخرجه عبد الرزاق عن معمر قال: حدثت ابن المنكدر فقال: ترك ذلك، قد أتى رسول الله ﷺ بابن نعيمان فجلده ثلاثاً ثم أتى به في الرابعة فجلده ولم يزد»[123].

ب ـ أول بعض العلماء معنى القتل الوارد في حديث قبيصة وقول قبيصة: «فضربه ولم يقتله». فقال صاحب عون المعبود: «قال الطيبي هذا أي قوله ولم يقتله قرينة ناهضة على أن قوله فاقتلوه مجاز عن الضرب المبرح مبالغة لما عتى

وتمرد»[124]. وقال صاحب معالم السنن: «قد يرد الأمر بالوعيد ولا يراد به وقوع الفعل، فإنما يقصد به الردع والتحذير كقوله ﷺ: (من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه) وهو لو قتل عبده لم يقتل به في قول عامة العلماء، وكذلك لو جدعه لم يجدع به بالإتفاق. وقد يحتمل أن يكون القتل في الخامسة واجباً، ثم نسخ لحصول الإجماع من الأمة على أنه لا يقتل. وقد روي عن قبيصة بن ذؤيب ما يدل على ذلك»[125].

3 ـ أما الاحتجاج بتأخر حديث معاوية لإسلامه بعد الفتح فقد رد عليه بأن معاوية رضي الله عنه «قد أسلم قبل الفتح وقيل في الفتح، وقصة ابن النعيمان كانت بعد ذلك لأن عقبة بن الحارث حضرها إما بحنين وإما بالمدينة، وهو إنما أسلم في الفتح وحنين وحضور عقبة إلى المدينة كان بعد الفتح جزماً، فثبت ما نفاه القائل»[126].

4 ـ وأما الاحتجاج بحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما فقد طعن فيه نقاد الحديث. فقد قال عنه العلامة ابن القيم: «هو منقطع. قال علي بن المديني: الحسن لم يسمع من عبد الله بن عمرو شيئاً»[127]. وقال عنه الحافظ في الفتح: «منقطع لأن الحسن لم يسمع من عبد الله بن عمرو كما جزم به ابن المديني وغيره، فلا حجة فيه. وإذا لم يصح هذا عن عبد الله بن عمرو ولم يبق لمن رد الإجماع على ترك القتل متمسك حتى ولو ثبت عن عبد الله بن عمرو لكان عذره أنه لم يبلغه النسخ وعد ذلك من نزره المخالف»[128].

5 ـ لقد عمل بالناسخ بعض الصحابة. فقد روى بسند لين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه: «جلد أبا محجن الثقفي في الخمر مراراً» وروى نحو ذلك عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه[129]. وأخرج حماد بن سلمة[130] في مصنفه من طريق أخرى رجالها ثقات: «أن عمر جلد أبا محجن في الخمر أربع مرات، ثم قال له: أنت خليع، فقال: أما إذا خلعتني فلا أشربها أبداً»[131].

والناظر إلى النقد الموضوعي الذي وجه إلى أدلة الطرفين يتبين له أن

دعوى نسخ القتل والإجماع على ذلك غير مسلمة. فقد روى «أبو سليمان» مولى أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أن أبا الرمدا البلوى[132] أخبره «أن رجلاً منهم شرب الخمر فأتوا به رسول الله ﷺ فضربه، ثم شرب الثانية، فأتوا به فضربه، فما أدري قال في الثالثة أو في الرابعة فأمر به فجعل على العجل ثم ضرب عنقه»[133]. قال ابن عبد البر في «الاستيعاب»: «قال أبو حاتم: إنما هو العجل يعني به الأنطاع»[134].

كما يتبين للباحث أن القول بحتمية قتل الشارب في الرابعة هي الأخرى قضية غير مسلمة بعدما أثبتت النقول أن عمر رضي الله عنه قد جلد في الخمر أكثر من أربع مرات وحوله صحابة رسول الله ﷺ:

- الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الشارع من تقرير الأحكام.

- والذين يدركون معنى قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[135]. أي: «لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمراً حتى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه»[136].

فإذا ثبت كل ذلك فإن أقرب الأقوال عندي للصواب هو قول من قال إن القتل عقوبة تعزيرية متروك أمر تقريرها إلى اجتهاد الإمام بحسب ما تمليه عليه مقتضيات السياسة الشرعية:

- فإن رأى تحاقر الناس العقوبة، واستهانتهم بها، وانصياعهم إلى شهواتهم من خلال هذه الجريمة؛ جاز له أن يقرر قتل الشارب في الرابعة إذا رأى أنهم لا ينزجرون إلا بذلك، ويجعله تشريعاً عاماً.

- كما يجوز له تفريد العقاب في حق أعيان الناس بحيث لا تطبق عقوبة القتل في الرابعة إلا على من ثبتت استهانته بالعقوبة، وخطورته على المجتمع وانعدم ردعه إلا باستئصاله.

خامساً: الزنى

ينبغي قبل الشروع في بحث هذا الموضوع التنبيه إلى نقطتين: ـ

الأولى:

أننا سوف نستبعد من نَطاق البحث موضوع تشديد العقوبة على اللواط وعلى السحاق وعلى الزنى بالمحارم، ونحيل القارىء إلى المؤلفات التي بحثت هذه النقاط وفصلت القول فيها[137]؛ لأن العقوبات المتعلقة بهذه الجرائم إنما هي عقوبات عن جرائم فيها معنى الزنى، لكن الفقهاء اختلفوا في تكييفها الشرعي، أهي «زنى» أم غير ذلك؟!.. كما أن الشارع الحكيم قد راعى في العقاب على بعضها كالزنى بذات محرم الجانب الاعتقادي بالدرجة الأولى وهو الاستهانة بالرحم التي اشتق لها البارىء اسماً من اسمه، ورتب على ذلك تشريعات، وجعل تحريمها مؤبداً إلى يوم القيامة، الأمر الذي يظهر أن من يقدم على هذه الجريمة ـ فوق ارتكاس نفسه في الشهوات ـ إنما يعاني من خلل في الاعتقاد. أما عقاب العائد فقد روعي فيه في جميع حالاته جانب الخطورة الإجرامية الذي انصب على الجريمة وعقوبتها من ناحية، وعلى شخصية العائد الذي ارتكبها من ناحية أخرى.

الثانية:

أن العائد في جريمة الزنى هو غير المحصن الذي سبق جلده فيها؛ لأنه لا يتصور العود في حالة الزاني المحصن لأن عقوبته مهلكة وهي الرجم بالحجارة حتى الموت.

لم أجد فيما وقع تحت يدي من أمات كتب الفقه في المذاهب المختلفة ذكراً لمسألة العود إلى هذه الجريمة إلا ما ورد صريحاً في كتب الشيعة الإمامية كما سيلي ذكره فيما بعد.

وقد استبعدت ابتداء ما نقله صاحب كتاب «ظاهرة العود إلى الجريمة» عن

الحنفية والظاهرية من أنهم يقولون بتشديد العقوبة على البكر العائد إلى الزنى. والحقيقة أن الذي وجدته في كتب الأحناف ليس ذكراً صريحاً لتشديد العقاب على العائد، بل هو كلام يتعلق برؤية الإمام في قضية تغريب الزاني الداعر وعدم تغريبه. والزاني الداعر ـ كما يفهم من عبارة أئمة الفقه الحنفي ـ قد يكون عائداً وقد لا يكون. ففي عبارة صاحب «شرح العناية على الهداية» تعبير صريح عن هذه الفكرة، فتجده يقول: «إذا رأى الإمام تغريب الزاني مصلحة لدعارته فعل ذلك على قدر ما يراه بطريق التعزير والسياسة»[138]. وأما عبارة صاحب «رد المحتار على الدر المختار» ففيها توضيح أن التغريب من باب السياسة والتعزير وليس من باب الحد الشرعي. فهو يقول: «لو غلب على ظن الإمام مصلحة في التغريب تعزيراً فله أن يفعله وهو محمل الواقع للنبي ﷺ وأصحابه كما غرب عمر نصر بن الحجاج[139] لافتتان النساء بجماله، والجمال لا يوجب نفياً وعلى هذا كثير من مشايخ السلوك»[140]. ثم قال بعد أن بين أن السياسة الشرعية لا تختص بالزنى وحده بل تجوز في جميع الجنايات، وأن الرأي فيها للإمام ـ قال: «فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم... وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة وكما مر في المبتدع ولذا عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد»[141].

فالذي يفهم من عبارة هؤلاء الأئمة أن باب التعزير مفتوح يستطيع من خلاله الإمام أن يفرض العقوبة المناسبة التي يراها أردع للجاني وأزجر لغيره. ولذلك ليس في كلام أئمة المذهب الحنفي الذي سلف بيانه ما يشير إلى ظاهرة العود إلى جريمة الزنى التي نحن بصددها بل هوَ كلام عام ينطبق على جميع الجرائم، ويتفق إلى حد كبير مع ما سبق نقله في هذا المبحث عن أئمة المذاهب الأخرى[142].

وأما ما ذكره صاحب كتاب «ظاهرة العود» عن الظاهرية بأنهم يرون أن الذي زنى وعوقب بالجلد وغرب ثم ارتكب جريمة الزنى في البلد التي غرب فيها ـ أنه يغرب ثانية إلى بلد آخر بعد إتمامه للسنة الأولى. فهذا الحكم لم يتكلم عن تشديد العقوبة في هذه الحالة، بل كل ما يفيده هو تجديد عقوبة التغريب عليه. وقد بحثت عن موضع هذا الحكم في كتاب «المحلى» فلم أجده، وإنما وجدت في الموضع الذي أشار إليه كتاب «ظاهرة العود» مناقشة لمسألة تتعلق بتعدد الجريمة لا بالعود، وهذه مسألة خارجة قطعاً عن دائرة القضية محل البحث[143].

أما في فقه الشيعة الإمامية فقد وجدت ذكراً صريحاً لعقوبة العائد إلى جريمة الزنى، فعندهم أن الزاني غير المحصن يجلد مائة جلدة ويجز رأسه ويغرب عن مصره عاماً فإن عاد؛ حد مرة أخرى، فإن عاد في الثالثة؛ قيل يقتل وهو غير الأولى عندهم، أما الأولى عندهم، فهو أن يحد في الثالثة فإن عاد في الرابعة قتل[144].

ومنطق هذا الحكم يتفق إلى حد كبير مع منطق فقه المالكية والحنفية وغيرهم من الأئمة الذين يرون في التعزير باباً يستطيع من خلاله الإمام أن يشدد العقاب على العائد إلى جريمة الزنى إذا لم يكف الحد لردعه:

- فله كما سلف البيان تغليظ آلة الحد.
- وله فرض عقوبة تعزيرية خارج الحد، كزيادة مقدار الجلد مثلاً.
- كما أن له القتل سياسة إذا رأى أن الجاني لا يستأصل شره إلا بذلك.

والله أعلم وقوله أعدل وأحكم

سادساً: القذف

لا بد هنا من التذكير بما سبقت الإشارة إليه وهو أن ثقة الفقهاء في ردعية العقوبة التي قررتها الشريعة جزاء على العدوان على مقاصدها، هو السبب

الرئيس في خلو أمات كتب الفقه الإسلامي من أحكام العود. أضف إلى ذلك أن الجريمة، بصفة عامة، في المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها أمر نادر الحدوث وهي إن وقعت فهي شذوذ عن القاعدة العامة التي يقوم عليها ذلك المجتمع:

- فقد حصن أفراده بالعقيدة الإسلامية، وهذبهم بالتربية الإسلامية.
- وهو مجتمع يتعامل في مجموعه مع الأحكام الشرعية تعاملاً اعتقادياً لا مصلحياً.

- وهو مجتمع تحارب فيه الجريمة بالضبط الإيماني الذي يستند على تربية الأفراد على مراقبة الله عز وجل، قبل الضوابط المادية المتمثلة في القضاء الشرعي وفي يقظة رقابة الأجهزة الأمنية في الدولة.

لذلك لا يستغرب المرء عدم تناول الفقهاء لموضوع تشديد عقوبة القاذف العائد فعقوبته ـ كما سلف البيان ـ تتمثل في جلده وفي تفسيقه.

وعقوبة الجلد مادية تتمثل في حده ثمانين جلدة، وهي بالقياس للكلمة التي خرجت من فيه ولم يعبأ بها، شديدة أليمة:

- فقد كلفته الجلد بالسوط ثمانين جلدة.
- وكلفته افتضاح أمره بين الأشهاد من المؤمنين الذين يشهدون إقامة الحد.

وأما العقوبة الثانية فمعنوية، وهي في حقيتها أشد من الأولى[145]:

- لأنها قد غيرت من الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه كإنسان وهو الصدق والبراءة فأصبح بجريمته غير ذلك.

- ولأنها قد هدمت الكيان الاجتماعي للقاذف فأصبح مقاطعاً من قبل الناس كلهم:

- فقد حكم عليه بالكذب.

- واتهم في عدالته.
- وطعن في أمانته.
- ونزعت الثقة منه في أموره كلها، ولحقت به صفة الفسق، فلا تقبل له شهادة أبداً.

- ولأنها جعلته في نظر الشارع فاسقاً، قد غضب عليه ربه، ولا أمل له في مرضاته حتى يتوب إليه، ويتمسح ببابه، فإنه حينئذ يقبل توبته، ويعود صادقاً أميناً كما كان. قال جل شأنه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[146]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[147].

هذه هي أبرز الأسباب التي لم تجعل أئمة المذاهب المختلفة يتناولون موضوع تشديد عقوبة القاذف العائد، تاركين أمره إلى القواعد العامة. ولم أجد - فيما اطلعت عليه - ذكراً لتشديد عقوبة العائد في هذه الجريمة إلا عند الشيعة الإمامية. فعندهم أن من حد مرتين في القذف قتل في الثالثة وقيل في الرابعة وهو الأولى عندهم[148].

وإذا لم يرد من الشارع نص صريح يبين مقدار عقوبة العائد؛ فإنه لا يحل أن يزاد على الحد الذي قرره الشارع ولو سوطاً واحداً[149].

ولكن شريعة الحق المبين لم تترك للفساد سبيلاً ينخر في البنية الأخلاقية للمجتمع بإشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، كما أنها لم تترك القذفة هملاً يعيثون في الأعراض فساداً؛ بل إنها منحت الإمام وقضاة دولة الإسلام الحق في ردع الجناة بفرض عقوبات أخرى خارج الحد إذا رأوا أن الحد لم يعد كافياً لردع القاذف:

- فلهم تشديد آلة الجلد. ففي المرة الثانية مثلاً يؤتى بسوط أغلظ من الذي جلد به في المرة الأولى، وفي الثالثة يجلد بأغلظ منه وهكذا.
- ولهم إضافة عقوبة تعزيرية مع الحد:

ـ فقد يكون التعزير بجلده جلدات نكالاً فوق الحد.

ـ وقد يكون بحبس القاذف إلى أن يتوب.

ـ وقد يكون بوسيلة أخرى يرى الإمام أنها له رادعة ولغيره زاجرة.

والله أعلم.

سابعاً: السرقة

تقدم أن عقوبة السارق في الشريعة الغراء هي قطع يده من الكوع لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[150]. وهذا محل اتفاق بين الأئمة كما تقدم[151]. ولكنهم بعد اتفاقهم على عقوبة السارق في المرة الأولى؛ اختلفوا في موضوع تشديد العقاب على العود في هذه الجريمة.

ومسئولية البحث العلمي تقتضي من الباحث تتبع آراء الفقهاء حول هذه القضية، وتمحيص أدلتهم ما أمكن، وصولاً إلى الحقيقة التي هي ـ بطبيعة الحال ـ مقصد الباحث الأسمى.

لذلك فسوف يتضمن الحديث في هذه الفقرة استعراض آراء الفقهاء في عقوبة السرقة الثانية وما بعدها...

وإليك البيان:

عقوبة السرقة الثانية:

اختلفت كلمة الفقهاء في عقوبته إذا سرق ثانية بعد إقامة الحد عليه في السرقة الأولى.

فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه تقطع رجله اليسرى من مفصل الكعب[152].

وذهب الظاهرية والخوارج ومعهم بعض التابعين إلى أن عقوبته في المرة الثانية هي قطع يده اليسرى[153].

أما الإمامية وأبو ثور فقد وافقوا الجمهور في أن عقوبة السرقة الثانية هي قطع رجله اليسرى، ولكنهم اِختلفوا معهم في موضع القطع فرأوا أن القطع يكون من مفصل القدم، ويترك له العقب يعتمد عليها، ويقال للعقب الكعب والكاحل[154].

الأدلـــــة

دليل الجمهور:

احتج الجمهور بالسنة المطهرة والمعقول.

فأما دليلهم من السنة فما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في السارق: «إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله»[155].

وقطع الرجل اليسرى في السرقة الثانية لم يرد نقل صحيح على أن هناك من رأى خلافه من الصحابة، بل هو قول جماعة فقهاء الأمصار من أهل الفقه والأثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وهو قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فكان كالإجماع[156].

وأما احتجاجهم بالمعقول فيتمثل فيما يلي:

1 ـ أن الله تعالى قال في آية الحرابة: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾[157]. وإذا ثبت ذلك في الحرابة ثبت في السرقة قياساً عليها. ذلك أن قطع يديه يفوت منفعة الجنس فلا تبقى له يد يأكل بها ولا يتوضأ ولا يستطيب ولا يدفع عن نفسه فيصير كالهالك، وفي هذا تعطيل منفعة الجنس بلا ضرورة. لذلك وجب قطع الرجل اليسرى.

2 ـ إن المراد من قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[158] هو قطع يد كل

واحد منهما بدليل أنه لا تقطع اليدان في المرة الأولى. وفي قراءة ابن مسعود: «فاقطعوا أيمانهما» وإنما ذكر بلفظ الجمع لأن المثنى إذا أضيف إلى المثنى ذكر بلفظ الجمع كقوله تعالى: ﴿ اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾[159]. قال القرطبي ناقلاً رأياً لعلماء البيان في ذلك: «فقال الخليل بن أحمد والفراء: كل شيء يوجد من خلق الإنسان إذا أضيف إلى اثنين جمع تقول: هشمت رؤوسهما، وأشبعت بطونهما، (وإن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) ولهذا قال: (فاقطعوا أيديهما) ولم يقل يديهما. والمراد فاقطعوا يميناً من هذا ويميناً من هذا. ويجوز في اللغة فاقطعوا يديهما وهو الأصل»[160].

دليل الظاهرية:

احتج «ابن حزم» رحمه الله بما رواه عمرو بن دينار[161] قال: «كتب نجدة بن عامر إلى ابن عباس: السارق يسرق فتقطع يده ثم يعود فتقطع يده الأخرى. قال الله تعالى: ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾. قال ابن عباس: بلى ولكن يده ورجله من خلاف. قال ابن دينار: سمعته من عطاء منذ أربعين سنة»[162].

ويعلق «ابن حزم» على قول «ابن عباس» بأنه يحتمل وجهين:

أولهما: بلى إن الله تعالى قال هذا ولكن الواجب قطع يده ورجله.

وثانيهما: بلى إن الله تعالى قال هذا وهو الحق، ولكن السلطان يقطع اليد والرجل.

وقال بأن الوجه الثاني هو الذي لا يجوز أن يحمل قول «ابن عباس» على غيره لأنه لا يجوز أن يكون «ابن عباس» يحقق أن هذا قول الله تعالى ثم يخالفه ويعارضه إذ لا يحل ترك أمر الله تعالى إلا لسنة عن رسول الله ﷺ ناسخة لما في القرآن.

ثم احتج لرأيه بإيراد مجموعة من الآيات تبين وجوب اتباع ما أنزل الله وأحاديث عامة تبين وجوب قطع يد السارق إذا سرق[163].

وعندي أن الراجح هو رأي الجمهور لأن حديث أبي هريرة رضي الله عنه

الذي احتجوا به له شواهد من أحاديث صحابة آخرين، كما أنه رأى جمهور الصحابة ولم يعلم لهم مخالف، ولو علموا عن رسول الله ﷺ خلاف ذلك لصرحوا به.

وأما ما استدل به الظاهِرية فلا حجة فيه إذ يرده ما أخرجه ابن أبي شيبة[164] عن عمرو بن دينار: «أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن السارق، فكتب إليه بمثل قول علي»[165]. والمقصود من قوله: «بمثل قول علي» هو رأي الإمام علي رضي الله عنه في قطع يد السارق في السرقة الأولى ثم رجله في الثانية، ثم قوله في السرقة الثالثة: «إني أستحي من الله أن أدعه ليس له يد يأكل بها، ويستنجي بها، ورجل يمشي عليها»[166].

عقوبة السرقة الثالثة وما بعدها:

السارق الذي حد مرتين في السرقة ثم عاد إلى ارتكابها بعد ذلك ما عقوبته؟.

لقد تباينت آراء الفقهاء في العقوبة الواجب تطبيقها عليه حسب التفصيل الآتي:

الرأي الأول:

إذا سرق بعد قطع رجله اليسرى في المرة الثانية فإنه حينئذ تقطع يده اليسرى، فإن عاد في الرابعة قطعت رجله اليمنى، فإن عاد بعد ذلك عزر وحبس. قال بذلك قتادة وأبو ثور وابن المنذر وهو رأي المالكية والشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد[167].

الرأي الثاني:

إذا سرق في الثالثة؛ قطعت يده اليسرى، وإن عاد في الرابعة قطعت رجله اليمنى، أما إذا سرق خامسة؛ فإنه يقتل. قال بذلك عثمان وعمرو بن العاص وعمر بن عبد العزيز رضوان الله عليهم وبه يقول أبو مصعب[168] من المالكية[169].

الرأي الثالث:

إذا سرق ثانية وقطعت رجله، فإنه إذا سرق في الثالثة وما بعدها فلا قطع عليه، وإنما يحبس حتى يتوب أو يموت. قال بذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو قول الحسن البصري والشعبي والنخعي والزهري وحماد والثوري، وإليه ذهب الحنفية والزيدية، وهو الرواية المعمول بها في مذهب أحمد[170]. ويلحق بهؤلاء الظاهرية الذين رأوا قطع يسراه في الثانية. قال ابن حزم: «فإن سرق في الثالثة عزر وثقف ومنع الناس ضره حتى يصلح حاله»[171].

الرأي الرابع:

وإليه ذهب الشيعة الإمامية. فقد وافقوا أصحاب الرأي الثالث في عدم جواز القطع بعد قطع الرجل في السرقة الثانية، ورأوا حبس السارق حبساً مؤبداً إلى أن يموت أو تظهر توبته. ولكنهم زادوا عليهم بأنه إذا سرق للمرة الرابعة وهو في السجن قتل. هذا مع الأخذ في الاعتبار اختلافهم مع الجماعة في موضع القطع الذي سبق بيانه[172].

الأدلـــة

دليل أصحاب الرأي الأول:

احتجوا بالكتاب والسنة والمعقول.

فأما دليلهم من الكتاب الكريم فقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[173]. ووجه الاستدلال بهذه الآية يتمثل فيما يلي[174]:

1 ـ أن السرقة علة لوجوب القطع، وبما أن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يدل على أن القطع قد وجب جزاء على تلك السرقة؛ لذلك

وجب القطع في المرة الثالثة أيضاً لوجود السرقة فيها، ولا يجوز أن يكون موجب الحكم هو القطع في المرة الأولى لأن الأحكام لا تسبق عللها بل هي تدور معها وجوداً وعدماً.

2 ـ أنه سبحانه وتعالى قال: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ولفظ الأيدي لفظ جمع وأقله ثلاثة والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، وبما أنه ترك العمل به ابتداء، لذا يبقى معمولاً به في السرقة الثالثة.

وأما دليلهم من السنة فقد احتجوا بما يلي:

1 ـ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال في السارق: «إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله، ثم إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله»(175). ففي هذا الحديث بين رسول الله ﷺ ما يجب على العائد في سرقاته الأربع، فلو وجب عليه قتل في الخامسة لبينه. لذلك فإن الواجب في السرقة الخامسة هو التعزير لأنه معصية لا كفارة فيها ولا حد(176).

2 ـ ما أخرجه مالك في الموطأ: «أن رجلاً من أهل اليمن أقطع اليد والرجل قدم. فنزل على أبي بكر الصديق. فشكا إليه أن عامل اليمن قد ظلمه. فكان يصلي من الليل. فيقول أبو بكر: وأبيك ما ليلك بليل سارق. ثم إنهم فقدوا عقداً لأسماء بنت عميس امرأة أبي بكر الصديق فجعل الرجل يطوف معهم ويقول: اللهم عليك بمن بيت أهل هذا البيت الصالح. فوجدوا الحلى عند صائغ، زعم أن الأقطع جاءه به. فاعترف به الأقطع. أو شهد عليه به. فأمر به أبو بكر الصديق فقطعت يده اليسرى وقال أبو بكر: والله لدعاؤه على نفسه أشد عندي عليه من سرقته»(177).

وفي هذه القصة ما يكفي للدلالة على وجوب قطع جميع الأطراف كما هو مذهب أصحاب هذا الرأي(178).

3 ـ ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث:

النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة»[179].

ويهذا الحديث لا يصح القول بقتل السارق في الخامسة؛ لأن الخبر المتعلق بقتله منكر لم يقل به أحد من أهل العلم إلا ما ذكره «أبو مصعب» في مختصره عن أهل المدينة وهو غير صحيح لحديث ابن مسعود السابق، وعلى فرض صحته فهو إما أن يكون منسوخاً أو محمولاً على قتله بزنى أو استحلال محرم[180].

وأما دليلهم من المعقول فيتمثل فيما يلي:

1 ـ أن اعتماد السارق في سرقته على البطش والمشي، فهو يأخذ بيده ويتنقل برجله فتعلق القطع بهما، وإنما قطع من خلاف لئلا يفوت جنس المنفعة عليه فتضعف حركته كما في الحرابة.

2 ـ أن السرقة مرتين تعدل الحرابة شرعاً، والمحارب تقطع أولاً يده اليمنى ورجله اليسرى، وفي الثانية يده اليسرى ورجله اليمنى، وفارقت السرقة الحرابة في أن قطع اليد والرجل من خلاف في الحرابة هو حد واحد، أما في السرقة فلا قطع للرجل إلا بعد اندمال اليد[181].

دليل أصحاب الرأي الثاني:

استدلوا بالسنة المطهرة:

1 ـ ما رواه الحارث بن حاطب[182] رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ أتى بلص فقال: اقتلوه. فقالوا: يا رسول الله، إنما سرق، فقال: اقتلوه. قالوا: يا رسول الله، إنما سرق. قال اقطعوا يده. قال: ثم سرق فقطعت رجله. ثم سرق على عهد أبي بكر رضي الله عنه حتى قطعت قوائمه كلها. ثم سرق أيضاً الخامسة فقال أبو بكر رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ أعلم بهذا حين قال اقتلوه. ثم دفعه إلى فتية من قريش ليقتلوه منهم عبد الله بن الزبير، وكان يحب الإمارة، فقال: أمروني عليكم، فأمروه عليهم، فكان إذا ضرب ضربوه حتى قتلوه»[183].

2 ـ ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «جيء بسارق إلى النبي ﷺ فقال: اقتلوه. فقالوا: يا رسول الله، إنما سرق. فقال: اقطعوه. قال: فقطع، ثم جيء به الثانية فقال: اقتلوه. فقالوا يا رسول الله إنما سرق. فقال: اقطعوه. قال: فقطع. ثم جيءِ به الثالثة فقال: اقتلوه. فقالوا يا رسول الله إنما سرق. فقال: اقطعوه. ثم أتى به الرابعة فقال: اقتلوه. فقالوا: يا رسول الله إنما سرق. قال: اقطعوه. فأتي به الخامسة فقال: اقتلوه. قال جابر: فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فألقيناه في بئر، ورمينا عليه الحجارة»[184].

دليل أصحاب الرأي الثالث:

احتج من رأي التعزير في الثالثة بما يلي: ـ

1 ـ ما رواه عبد الله بن سلمة[185] عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «إذا سرق السارق قطعت يده اليمنى. فإن عاد قطعت رجله اليسرى، فإن عاد ضمنه السجن حتى يحدث خيراً، إني أستحيي من الله أن أدعه ليس له يد يأكل بها، ويستنجي بها ورجل يمشي عليها». وفي رواية الدارقطني عن عبد الله بن سلمة: «ثم قال: أقطع رجله؟ على أي شيء يمشي إني لأستحيي الله. قال: ثم ضربه وخلده السجن»[186].

2 ـ أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أنه إذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى ولا قطع إذا سرق بعد ذلك بل يعزر ويخلد في السجن حتى يتوب أو يموت، والدليل على ذلك ما روي أنه: «أتى عمر برجل أقطع اليد والرجل قد سرق فأمر به عمر أن تقطع رجله، فقال علي إنما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ الآية، وقد قطعت يد هذا ورجله فلا ينبغي أن تقطع رجله فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن تعزره وإما أن تستودعه السجن فاستودعه السجن»[187]. وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليهما منكر فيكون إجماعاً منهم رضوان الله عليهم[188].

3 ـ أن للإجماع المذكور والمعقول دلالة تتمثل فيما يلي[189] :

أ ـ أجمعنا[190] على أن اليد اليمنى إذا كانت مقطوعة لا يعدل إلى اليد اليسرى. وولو كان لليد اليسرى مدخل في القطع لكان لا يعدل إلا إليها لأنها منصوص عليها، ولا يعدل عن المنصوص عليه إلى غيره. فدل ذلك على أنه لا مدخل أصلاً لليد اليسرى في قطع السرقة.

ب ـ قطع اليد اليسرى تفويت جنس منفعة من منافع النفس وهي منفعة البطش لأنها تنعدم بقطعها بعد قطع اليمنى كذلك قطع الرجل اليمنى بعد قطع الرجل اليسرى تفويت منفعة من منافع النفس وهي منفعة المشي. فكان في قطع اليدين إهلاك للنفس البشرية من وجه من الوجوه، وكذلك في قطع الرجلين إهلاك لها من وجه من الوجوه. أما قطعها جميعاً فهو إهلاك لها من جميع الوجوه وذلك يتنافى مع مقاصد حد السرقة، لأن الثابت من وجه ملحق بالثابت من كل وجه في الحدود احتياطاً.

ج ـ أن ابن مسعود رضي الله عنه قرأ: «فاقطعوا أيمانهما» ولا يظن بمثله أن يقرأ ذلك من تلقاء نفسه بل سماعاً من رسول الله ﷺ، فكانت قراءته بمثابة التفسير لمبهم القرآن الكريم، وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: «فاقطعوا أيديهما» أنه قال أيمانهما، وقد روي ذلك أيضاً عن الحسن وإبراهيم رحمهما الله تعالى[191].

دليل أصحاب الرأي الرابع:

أما ما يتعلق برأيهم في عدم جواز القطع بعد السرقة الثانية فقد استدلوا له بما رووه عن الإمام علي كرم الله وجهه؛ أنه قال: «إني لأستحي من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء، ولكن أسجنه حتى يموت في السجن. وقال: ما قطع رسول الله ﷺ من سارق بعد يده ورجله»[192].

وأما دليلهم على رأيهم القائل بقتله إذا سرق وهو في السجن؛ فقد أورده

صاحب الجواهر على أنه متفق عليه بين أئمتهم. قال: «إذا سرق الرابعة وهو في السجن من السجن أو غيره قتل بلا خلاف»[193].

مناقشة الأدلة

مناقشة دليل أصحاب الرأي الأول:

نوقش دليلهم بما يلي:

1 ـ أما قولهم بأن لفظ الأيدي الوارد في آية السرقة جمع وأن أقل الجمع ثلاثة ثم الاستدلال بذلك على وجوب قطع اليد اليسرى في الثالثة بعد قطع أيمان السارق والسارقة فيرد عليه بأن المقرر عند علماء البيان أن المثنى إذا أضيف إلى المثنى ذكر بلفظ الجمع كقوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[194]. وقوله جل شأنه في آية السرقة: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. والمراد فاقطعوا يميناً من هذا ويميناً من هذا[195].

2 ـ وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فقد رواه الشافعي مرفوعاً وطعن أئمة الحديث في طرقه. فقد رواه الدارقطني من طريق الواقدي، والواقدي فيه مقال. كما أخرجه الدارقطني في «سننه» والطبراني في «معجمه» عن عصمة بن مالك وهو حديث ضعيف. قال عبد الحق: «هذا لا يصح للإرسال وضعف الإسناد». وقال الذهبي في «الميزان»: «إنه يشبه أن يكون موضوعاً»[196]. على أن هذا الحديث عارضه قول علي بن أبي طالب الذي روى أن عمر رضي الله عنهما رجع إليه، والذي جاء فيه: «فلا ينبغي أن تقطع رجله فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن تعزره وإما أن تستودعه السجن فاستودعه السجن»[197].

مناقشة دليل أصحاب الرأي الثاني:

نوقش احتجاجهم بحديثي الحارث بن حاطب وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم بأن أئمة الفقه والحديث قد طعنوا في صحتهما. فقد قال النسائي عن حديث

جابر: «حديث منكر، ومصعب بن ثابت ليس بالقوي في الحديث»[198]. كما قال رحمه الله: «لا أعلم في هذا الباب حديثاً صحيحاً»[99]. وقال ابن عبد البر: «حديث القتل منكر لا أصل له»[200].

وهو على فرض صحته فإنه إما أن يحمل على من استحق القتل بدليل أن النبي ﷺ أمر به ابتداء وفي كل مرة، وإما أن يحمل على النسخ[201].

قال الشافعي رحمه الله: «هذا الحديث منسوخ لا خلاف فيه عند أهل العلم»[202].

وقال ابن عبد البر: «وهذا يدل على أن ما حكاه أبو مصعب عن عثمان وعمر بن عبد العزيز أنه يقتل لا أصل له»[203]. وقال الزهري: «القتل منسوخ لأنه عليه الصلاة والسلام رفع إليه في الخامسة فلم يقتله»[204].

مناقشة دليل أصحاب الرأي الثالث:

رد المخالفون على دليل أرباب هذا الرأي وعلى نقدهم لدليل أصحاب الرأي الثاني بما يلي:

1 ـ أن دعوى نسخ حديث «القتل» بعيدة الاحتمال لجهالة التاريخ، ولأنه يمكن تأويله بشهرة الجاني بالفساد، والإصرار على الجرم، فكان عليه الصلاة والسلام يعلم من أمره ذلك، ولذلك أمر بقتله في المرة الأولى. ويدل على ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه: «كان رسول الله ﷺ أعلم بهذا حين قال اقتلوه»[205].

2 ـ أن دعوى الإجماع غير مسلمة، والجمهور على أنه حجة ظاهرة وليس إجماعاً قطعياً[206].

3 ـ أن ما فعله علي رضي الله عنه اجتهاد منه، ولا إنكار على المجتهد في مسائل الخلاف. ففي باب العقوبات له اختيارات لم يتبع عليها كقطع أكف الصبيان إذا سرقوا. فلعل رأيه هذا من جملة اختياراته[207].

مناقشة دليل أصحاب الرأي الرابع:

ما رد به على حجج الفريق الثالث يمكن أن يرد به على أرباب هذا الرأي.

وأما قولهم بقتله إذا سرق بعد أن أودع السجن فهو من باب التعزير والسياسة الشرعية الذي يقول به جمهور الأئمة.

الترجيح والاختيار

فها أنت أيها القارىء الكريم قد تجولت معي، في سياحة عقلية، نقلتنا إلى آفاق البحث عن الحقيقة، تعرفنا من خلالها على آراء أئمة الاجتهاد وأدلتهم الشرعية في موضوع القضية، ونقد كل منهم لدليل المخالف. ولا أكتمك أنني سعيت جهدي في نقل دليل كل منهم ونقده بأمانة.

والباحث بعد هذا كله لا بد له من أن يدلي برأيه في موضوع الخلاف. وعلى ذلك فإن الراجح عندي هو العمل بنص آية السرقة ابتداء، فمن تجاوز ذلك جاز قتله بحكم الفساد في الأرض على أن يكون للإمام حق الترجيح بحسب ما يراه متمشياً مع مقتضيات السياسة الشرعية.

خاتمة المبحث:

لا بـد ـ ونحن نبحث في الفقه الجنائي الإسلامي ـ أن نكون على بينة من أن هذا الفقه قد صدر عن شريعة الخالق سبحانه وتعالى، وهي ـ كما تقدم ـ الشريعة الوحيدة الجديرة باستجابة الإنسان لأوامرها والتزامه بمقتضياتها[208]:

ـ فهي قد صدرت عن مصدر مختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بالكمال المطلق، وهذا يعني:

ـ أن أوامره كلها فوق النقد المعيب سواء أدرك الإنسان ذلك أو لم يدرك.

ـ وأنها غاية في الكمال والحكمة، والعدل والرحمة من جميع جوانبها.

ـ وهي لا تقبل صدور التجريم والعقاب إلا طبقاً لنصوص الوحيين، ووفقاً لمقاصدها التشريعية العامة.

- وهي لا تقبل تطبيق نصوص التجريم والعقاب إلا من قبل سلطة تملك من الإسلام وجوداً شرعياً.

ولذلك فللباحث في التشريع الجنائي الإسلامي، الذي تتبع آراء الفقهاء المتعلقة بتشديد العقوبة الحدية أن يسجل الملاحظات الآتية:

1 ـ أن الشريعة قد شرعت نظام تعدد العقوبات على الجناة بقدر تعدد جرائمهم وضبطته بقيدي «التداخل» و«الجب» على النحو الذي سلف بيانه في خاتمة الفصل السابق وبطريقة جامعة بين الرحمة الواسعة والعدالة في أسمى معانيها[209]. وهو أمر مخالف قطعاً لما عليه الحال في القوانين الوضعية.

2 ـ أن الشريعة حينما حددت الجريمة وبينت مواصفاتها؛ وضعت في اعتبارها الظروف المحيطة بالإنسان كافة. وكذلك حينما سنت العقوبة راعت طبيعة الإنسان وتركيبته الفطرية؛ فجعلت العقوبة له رادعة ولغيره زاجرة[210]. فإذا أقيمت العقوبة على جان ثم عاد لارتكاب الجريمة مرة أخرى ـ وهو أمر نادر الحدوث في مجتمع تحكمه شريعة الله ـ كان عوده هذا دليلاً على خطورته الإجرامية وعلامة على عدم انصلاح حاله بالعقوبة الأصلية. لذلك فلا بد من تشديد العقوبة عليه، ولكن بصورة لا تخرجها عن مبادىء العدالة والرحمة التي جعلتها الشريعة وعاء لجميع أحكامها.

3 ـ المجرم العائد في الشريعة في نطاق الجرائم الحدية هو من ارتكب الجريمة وأقيمت عليه عقوبتها ثم عاد إلى ارتكابها مرة أخرى. كأن يحد في زنى، ثم يزني مرة أخرى. أما من أقيمت عليه عقوبة حدية ثم ارتكب جريمة أخرى ليست من جنس جريمته الأولى؛ فإنه لا يعتبر عائداً في عرف الفقهاء لأن العود الذي يقتضي تشديد العقاب في جرائم الحدود إنما يعني أمرين:

أولهما: ارتكاب الجاني لجريمة حدية هي من جنس جريمته الأولى التي أقيمت عليه عقوبتها.

وثانيهما: صدور الأمر بتشديد العقوبة بناء على نصوص الوحيين. لأن

عقوبات الحدود في أصلها حقوق لله تعالى لا تقبل إسقاطاً ولا زيادة ولا نقصاناً لا من قبل الأفراد ولا من قبل الجماعة.

4 ـ تركت الشريعة الباب مفتوحاً لتشديد العقاب على من تعددت جرائمه ولم تنطبق عليه صفة العائد، إذا انطوى سلوكه على خطورة إجرامية:

ـ فمن زنى عدة مرات مَثلاً وهو غير محصن، أو ارتكب جريمة الشرب ثم زنى ثم قذف ولم يقم عليه حد في أي منها؛ فإنه حينئذ تتداخل الحدود كلها في أعلاها عدداً وهو الزنى، ولا بأس من تشديد العقاب عليه بتغليظ آلة الحد أو بفرض عقوبة تعزيرية أخرى خارج الحد[211].

ـ ومن تعددت جرائمه ولم يرتدع بالحد؛ جاز للإمام أن يفرض عليه عقوبة تعزيرية ولو تجاوز فيها الحد الشرعي، وذلك استئصالاً لشأفة الفساد، وحماية للمجتمع من شره. وعلاوة على ذلك فإن حد الحرابة بصفة خاصة قد تعددت عقوباته بحيث يستطيع القاضي الحكم بالعقوبة المناسبة للخطورة الإجرامية. فقد روي عن الإمام مالك رحمه الله أنه ذهب إلى أن المحارب الذي طال زمان حرابته، وشكل وجوده تهديداً للأمن العام في المجتمع ولو لم يقتل أحداً؛ فإن الإمام حينئذٍ ليس مخيراً في قتله وعدم قتله بل يجب عليه قتله[212].

ـ ومن ظهر عيثه في الأرض فساداً باعتياده على الإجرام، وشذوذه، وفساد طويته جاز للإمام أن يفرض عليه عقوبة تعزيرية ولو لم يرتكب جريمة حدية. فقد روي أن قاضي المدينة «هشام بن عبد الله المخزومي»، قد أمر بجلد رجل عرف عنه اتباع الصبيان، وقد أمسك بغلام في زحام الناس حتى أمنى، فجلده أربعمائة سوط وألقى به في السجن، فما لبث أن مات. فلما بلغ ذلك الإمام مالك رحمه الله لم يستعظمه[213].

5 ـ اشترطت الشريعة لقيام العود في جرائم الحدود تنفيذ العقوبة على الجاني عن جريمته السابقة وهو المعيار الذي يبين خطورته الإجرامية. وذلك استناداً لثقتها في ردعية عقوباتها وفعاليتها؛ فهي قد أطلقت عليها اصطلاح «الحدود» الذي يعني كونها عقوبة مقدرة من الخالق سبحانه

وتعالى تمنع الجاني من المعاودة[214].

فإذا لم تفلح العقوبة رغم ذلك في زجره؛ فإن هذا يعني أنه بحاجة إلى علاج أشد قد يصلح حاله فيحدث له توبة نصوحاً لما يذوقه من ألم العقوبة ونكال الفضيحة وقد يستأصله باعتباره عضواً فاسداً يحول بين المجتمع وبين مسيرة تقدمه. وقد استثنت الشريعة من شرط تطبيق العقوبة لقيام العود جريمة الردة باعتبارها جريمة تحمل طابعاً خاصاً، كما أن لعقوبتها أثراً خاصاً وهو إزهاق الروح، فكان من الشريعة أن فرضت الاستتابة قبل إقامة العقوبة، فإذا تاب الجاني فإنه لن تقام عليه العقوبة بل يخلى سبيله، وذلك تمشياً مع الطابع العام الذي تتسم به العقوبة الحدية وهو ابتناؤها على الاحتياط والدرء، فإذا وجدت شبهة؛ درىء الحد بها.

وبالاستناد إلى النقاط الخمس التي سلف بيانها والتي تمثل اليقين الذي وصل إليه الباحث بعد تأمل طويل في طبيعة الجرائم الحدية وعقوباتها، وتتبع مستفيض لآراء الفقهاء وأدلتهم بشأنها ـ بالاستناد إلى كل ذلك فإن طبيعة الجرائم الحدية، وطرق إثباتها، وطبيعة العقاب عليها في هذه الشريعة الربانية؛ أمر يختلف جملة وتفصيلاً عن ذلك المعروف في القوانين الوضعية.

لذلك فإنه لن تزداد الشريعة فخراً أن تتفق معها القوانين الوضعية في أمر من الأمور، كما أنه لن يضيرها إن اختلفت معها جملة وتفصيلاً، وهي في حقيقتها تختلف عنها في كل شيء سواء في المصدر أو في الأهداف أو في الوسائل التي سلكتها وصولاً إلى هذه الأهداف[215].

فالقوانين الوضعية كلها هي نتاج العقيدة الفكرية التي تقوم عليها أنظمة الحكم الغربية والتي ترتكز على التفسير المادي للإنسان، ولتطور المجتمعات وحركة التاريخ، وتنتهج مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»[216]. وهو مبدأ فاسد لا يستقيم شرعاً لأن الطريقة في شريعة الله من جنس الفكرة، والغاية فيها لا تبرر الوسيلة مهما بلغت درجة نبلها.



المبحث الثاني
تخفيف العقوبة

العقوبة الحدية ـ كما تقدم ـ ليست أمراً مطلوباً لذاته بل هي تشريع رباني قصد به إصلاح حال الإنسان، كما قصد به صالح المجتمع الذي يحيا فيه هذا الإنسان.

فهي قد شرعت ابتداء كوسيلة من وسائل تربية الإنسان المؤمن لا يلجأ إليها إلا إذا فشل في الارتفاع بنفسه عن الوقوع في مهاوي الجريمة، وتوقفت في المقابل وسائل التربية الأخرى عن زجره كي لا يعاني آلام شرها.

فإذا كان ذلك هو شأن العقوبة، فإن الشريعة قد راعت ظروف بعض الجناة بحيث إذا أقيمت عليهم؛ فإنها بقدر ما تكون رادعة لهم، زاجرة لغيرهم تكون حافظة لحياتهم، مبقية لنفوسهم، فيها الأمان لهم من الهلاك.

والحديث في هذا المبحث سيكون عن تخفيف العقوبة الحدية لأسباب شرعية إليك أيها القارىء الكريم بيانها:

أولاً: التخفيف بسبب المرض أوضعف الخلقة:

قسم الفقهاء المرض الذي تخفف العقوبة الحدية بسببه إذا كانت جلداً إلى نوعين:

الأول: المرض الذي يرجى شفاؤه.

والثاني: المرض الذي لا يرجى شفاؤه.

وكل نوع منهما له أحكام تشريعية عندهم تختلف عن الآخر. ولكن صاحب «المحلى» ناقش آراء الفقهاء في المسألة دون أن يعتد بالتقسيم المذكور، وله على أي حال رأي خاص سيأتي ذكره بعد عرض آراء غيره من العلماء.

النوع الأول:

المرض الذي يرجى شفاؤه:

فعند الحنابلة، وهو قول إسحاق وأبي ثور، أن يقام الحد في هذه الحالة ولا يؤخر. احتجوا لذلك بتوقيع عمر بن الخطاب رضي الله عنه على قدامة بن مظعون[217] في مرضه ولم يؤخره، وقالوا بأن ذلك انتشر في الصحابة فلم ينكروه فكان إجماعاً. ولأن الحد تشريع أمر الله بإقامته فلا يجوز تأخيره بغير حجة[218].

ويرى جمهور الفقهاء أن المرض الذي يرجى برؤه كالحمى والصداع والجرح والضعف الطارىء؛ عذر يؤخر توقيع الحد إلى حين شفاء المحكوم عليه[219].

احتج الجمهور بحديث علي رضي الله عنه الذي جاء فيه أن «أمة لرسول الله ﷺ زنت. فأمرني أن أجلدها. فإذا هي حديث عهد بنفاس. فخشيت إن أنا جلدتها أن أقتلها. فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: أحسنت»[220]. ولأن الحد جعل زاجراً لا مهلكاً. وردوا على مخالفيهم بأن عمر حينما جلد قدامة فإنه يحتمل أنه كان مرضاً خفيفاً لا يمنع من إقامة الحد بتمامه، ولذلك لم ينقل عنه أن خفف عنه في الآلة، وإنما اختار له سوطاً وسطاً كالذي يجلد به الصحيح. على أن الذي يقدم هو فعل النبي ﷺ لا فعل عمر رضي الله عنه.

النوع الثاني:

المرض الذي لا يرجى شفاؤه:

ويدخل في هذا النوع ضعف الخلقة وكبر السن. فيرى جمهور العلماء أن

من به مرض لا يرجى زواله يقام عليه الحد في الحال ولا يؤخر وذلك بآلة يؤمن معها التلف كالقضيب الصغير وشمراخ النخل. فإن خشي عليه من ذلك جيء بعثكال عليه مائة شمراخ فيضرب به ضربة واحدة. والعثكال هو الذي يكون فيه البلح بمنزلة العنقود من الكرم[221].

وقد أنكر الإمام مالك على الجمهور ذلك وقال: «قد قال الله تعالى: (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وهذا جلدة واحدة»[222].

احتج الجمهور بما رواه سهل بن سعد[223] قال: «إن رسول الله ﷺ أتى برجل قد زنى فأمر به فجرد فإذا رجل مقعد حمش الساقين. فقال رسول الله ﷺ: ما يبقى الضرب من هذا شيئاً. فدعا بأثاكيل فيها مائة شمروخ فضربه بها ضربة واحدة»[224]. واحتجوا كذلك بما رواه سعيد بن سعد بن عبادة قال: «قال: كان بين أبياتنا رجل مخدج ضعيف. فلم يرع إلا وهو على أمة من إماء الدار يخبث بها. فرفع شأنه سعد بن عبادة إلى رسول الله ﷺ فقال: اجلدوه ضرب مائة سوط. قال: يا نبي الله هو أضعف من ذلك. لو ضربناه مائة سوط مات. قال: فخذوا له عثكالاً فيه مائة شمراخ، فاضربوه ضربة واحدة»[225]. وفي رواية أبي داود قولهم لرسول الله ﷺ: «لو حملناه إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلا جلد على عظم»[226]. ومعنى «مخدج» أنه ناقص الخلق.

وإذا كان في بعض طرق هذا الحديث مقال، فإن طريق «سهل بن سعد» هو ـ كما يقول صاحب المحلى ـ طريق جيد تقوم به الحجة[227]. ولأن المريض مرضاً لا يرجى شفاؤه إما أن يقام عليه الحد كاملاً فيهلك، وإما أن يمتنع عن إقامة الحد عليه وذلك مخالف للكتاب والسنة. لذلك تعين تخفيف العقوبة عليه بالطريقة السالف بيانها.

وقد رد الجمهور على قول «مالك»: «هذا جلدة واحدة»، بأنه يجوز أن يقام ذلك في حال العذر مقام مائة كما أرشد إلى ذلك قوله تعالى في شأن أيوب عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾[228].

أما مدرسة الظاهرية فقد طرح إمامها هذه المسألة على بساط البحث عارضاً لآراء الفقهاء وأدلتهم دون الاعتداد بتقسيمهم للمرض، وتوصل إلى أن مرتكب الجريمة الحدية إذا كان مريضاً فإنه يخفف عنه الحد بحسب قدرته على التحمل، كما أنه طعن في صحة استدلال بعض الأئمة في هذه المسألة. ومن ذلك استدلالهم بقصة نبي الله أيوب عليه الصلاة والسلام فذكر أن ذلك شرع من قبلنا وشرع من قبلنا ليس شرعاً لنا؛ لأننا قد كفينا في هذه الحالة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[229]. فهذا النص يوجب أن لا يجلد أحد إلا حسب قوة احتماله[230]. ثم يقول راداً على مخالفيه: «المريض إذا أصاب حداً من زنى أو قذف أو خمر لا بد فيه من أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن يعجل له الحد وإما أن يؤخر عنه. فإن قالوا: يؤخر. قلنا لهم: إلى متى؟ فإن قالوا: إلى أن يصح. قلنا لهم: ليس لهذا أمد محدود وقد تتعجل الصحة وقد تبطىء عنه. وقد لا يبرأ فهذا تعطيل للحدود وهذا لا يحل أصلاً لأنه خلاف أمر الله تعالى في إقامة الحدود فلم يبق إلا تعجيل الحد كما قلنا نحن»[231].

وعندي أن الراجح هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء الذين اتفقوا مع الظاهرية في حد المريض مرضاً لا يرجى زواله بأن يحد حسب قوة احتماله ولكنهم اختلفوا معهم في حد المريض مرضاً يرجى زواله بإرجاء الجمهور للحد إلى أن يزول المرض، وتعجيل الظاهرية للحد خشية من تعطيله لانعدام محدودية الأمد الذي يزول فيه المرض.

والحقيقة أن ذلك أمر متيسر بسؤال أهل الخبرة، وإجراء فحص طبي على المحدود.

وينبغي قبل الانتقال إلى الفقرة التالية من التنبيه إلى ما يلي: ـ

1 ـ أن تخفيف العقوبة بسبب مرض المحكوم عليه أو ضعف خلقته أو كبر سنه لا يعني أن تكون مساً خفيفاً يخرج بها من دائرة العقاب. بل يجب أن يكون الجلد عنيفاً مؤلفاً يتناسب مع الحال التي عليها المحدود. لأن الله سبحانه

وتعالى سمى الحد الشرعي عذاباً فقال جل شأنه: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وتخفيفه للعقوبة عن صاحب العذر الشرعي إنما جاء وسطاً بين أمرين هما: إهلاك المحدود أو تعطيل الحد، فاختارت الشريعة تخفيف الحد حفاظاً على سلامة المحدود وإبقاء لتناسب العقاب مع الجرم الذي ارتكبه لا أن ينتفي معنى العقاب تماماً[232].

2 ـ أن الإمام أو من يقوم مقامه إذا أصدر أمره بجلد المريض الذي نهى عن جلده حتى يبرأ أو جلده بغير آلة التخفيف فهلك؛ فإنه يضمن ديته، لأنه قتله بغير حق وتعسف في تطبيق الحد.

3 ـ يرى بعض الفقهاء المعاصرين[233] أنه يجب ألا يسري حكم القطع في جريمة السرقة في حال المرض الذي يرجى شفاؤه والمرض الذي لا يرجى شفاؤه وذلك إذا كان القطع يؤدي إلى هلاك المحدود، وذلك قياس ـ في نظره ـ سليم من وجهين:

الأول: ما قرره الفقهاء من تأجيل القطع عن النفساء إذا خشي أن يؤدي ذلك إلى هلاكها.

والثاني: من المقرر شرعاً أنه يمنع في إقامة الحدود كل ما يؤدي إلى إتلاف النفس ما دام الحد ليس قتلاً.

ويضيف صاحب هذا الرأي أن السارق الذي لا يرجى شفاؤه من مرضه إذا لم يقطع فإنه لا يعفى من العقاب بل إنه يحبس حتى يتوب كالسارق الذي اعتاد السرقة وقطعت يمنى رجليه؛ فإنه لا يقطع للمرة الثالثة عند بعض الفقهاء بل يحبس حتى تظهر توبته.

ثانياً: التخفيف بسبب الوضع الشرعي للمحدود:

والوضع الشرعي للمحدود هنا يتمثل في العجزء الطارى الذي يلحق به بسبب الكفر وهو الرق. والتخفيف هنا إما تخفيفاً في المقدار أو تخفيفاً في الآلة. فأما بالنسبة للتخفيف في مقدار الحد فإني أحيلك أيها القارىء الكريم

إلى مراجعة فصل «المساواة في العقوبة» في الباب الثاني من هذا الكتاب، ففيه الكفاية عن المزيد.

وأما بالنسبة للتخفيف في الآلة فإن بعض الفقهاء يرى أن الرقيق إذا كان حده الجلد فإنه يضرب بسوط أخف من السوط الذي يجلد به الحر. قال صاحب «المغني» في حد القذف: «فإنه يكون بدون السوط الذي يجلد به الحر لأنه لما خفف في قدره خفف في سوطه»[234]. وقال في حد الشرب: «فحد العبد والأمة نصفها أربعون، وعلى الرواية الأخرى حدهما عشرون نصف حد الحر بدون سوط الحر لأنه لما خفف عنه في عدده خفف عنه في صفته كالتعزير مع الحد»[235].

ومع ذلك فإن رأياً آخر يقول بأن التنصيف يتحقق إذا كان السوط مثل السوط أما إذا كان نصفاً في عدده وأخف منه في سوطه كان أقل من النصف والله جل شأنه قد أوجب التنصيف بقوله سبحانه وتعالى[236]: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[237].

الهوامش

(1) راجع ما سبق، ص 401.

(2) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 1051.

(3) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، ط 4، ص 878ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 766.

(4) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 766.

(5) راجع: أحمد عبد العزيز الألفي، «الخطورة الإجرامية والتدابير الوقائية»، المجلة الجنائية القومية، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، نوفمبر 1970 (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) ص 381.

(6) راجع في ذلك: أحمد حبيب السماك، ظاهرة العود إلى الجريمة، ط 1 (الكويت: نشر جامعة الكويت وطبع دار السلاسل، 1985) ص 27ـ28.

(7) المصدر نفسه، ص 30ـ33.

(8) المصدر نفسه، ص 39 وما بعدها.

(9) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 135ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 387ـ سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدى جلبي، حاشية سعدى جلبي (مطبوع مع فتح القدير)، ج 4، ص 387 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 284ـ شهاب الدين أحمد الشلبي، حاشية الشلبي على الزيلعي (مطبوع مع تبيين الحقائق)، ج 3، ص 284ـ محمد أبو السعود المصري، فتح الله المعين على شرح الكنز لمنلا مسكين، ط 1 (القاهرة: جمعية المعارف المصرية، بلا

تاريخ) ج 2، ص 459ـ460 ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 286.

(10) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي رئيس الحنفية في العراق وهو من المجتهدين في المسائل. من مؤلفاته: شرح الجامعين الصغير والكبير لمحمد بن الحسن. ولد سنة 260 هـ، وتوفي عام 340 هـ. راجع: طاش كبرى زاده، طبقات الفقهاء، ص 60.

(11) هو علي بن الحسين المعروف بالبرهان البلخي. أخذ عن برهان الدين عبد العزيز وسمع الحديث من شيخه بن مازه وأبي المعين النسفي. توفي سنة 548 هـ. راجع: طاش كبرى زاده، طبقات الفقهاء، ص 94.

(12) ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 286.

(13) الشافعي، الأم، ج 6، ص 147ـ148ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 223ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 146.

(14) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي، إمام عصره في الفتوى والتدريس، أخذ الفقه عن أبي سريج وبرع فيه وانتهت إليه الرياسة في العراق بعد ابن سريج. من كتبه: شرح المزني. توفي في مصر سنة 340 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع، ص 260.

(15) ج 4، ص 140.

(16) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 543ـ544ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 168ـ شهاب الدين أحمد العلوي الشويكي، التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح، ص 420ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 177ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 408ـ409.

(17) راجع على سبيل المثال ما ذكره: ابن قدامة في المغني، ج 8، ص 543ـ وابن الهمام في فتح القدير، ج 4، ص 387.

(18) الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 282.

(19) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج 4، ص 185.

(20) سورة التوبة، الآية: (5).

(21) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 387ـ ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 286.

(22) سورة النساء، الآية: (137).

(23) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 135.

(24) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 284ـ أبو السعود، فتح الله المعين، ج 2، ص 459.

(25) أخرجه مسلم في صحيحه عن أسامة بن زيد، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، ج 1، ص 96ـ97.

(26) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 1، ص 6.

(27) الشلبي، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، ج 284.

(28) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 135.

(29) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 387ـ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 387.

(30) سورة البقرة، الآية: (160).

(31) هذا الدليل لم أجده في حاشية ابن عابدين صريحاً هكذا، منسوباً إلى الإمام البلخي ولكنني وجدت في «المغني» لابن قدامة أن من رد توبة الزنديق قد احتج بذلك. وبما أن البلخي يقيس العائد في الردة على الزنديق؛ لذلك استوى عندي الدليل. راجع: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 286ـ ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 543ـ وراجع كذلك: الشلبي، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، ج 3، ص 284.

(32) سورة النساء، الآية: (137).

(33) سورة الأنفال، الآية: (38).

(34) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 223ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 140.

(35) سورة النساء، الآية: (137).

(36) سورة آل عمران، الآية: (90).

(37) البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 177ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 409.

(38) هو أحمد بن محمد بن هانىء، أبو بكر الأثرم، ثقة، حافظ، له تصانيف. توفي رحمه الله سنة ثلاث وسبعين. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 25.

(39) هو ظبيان بن عمارة الكوفي، ذكره البخاري في الصحابة وهو ممن يروي عن علي رضي الله عنه: وقد ذكره ابن أبي حاتم، وابن حبان في التابعين. وقال الذهبي: قال الأزدي: لا يقوم حديثه. راجع: ابن حجر، الإصابة، القسم الثالث، ص 559ـ560.

(40) نقلاً عن: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 543.

(41) البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 177.

(42) سورة الأنفال، الآية: (38).

(43) نقلاً عن: ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 544. وراجع: سورة النساء، الآية: (145).

(44) هو مخشى بن حمير الأشجعي حليف لبني سلمة من الأنصار، كان من المنافقين وسار مع النبي ﷺ إلى تبوك حين أرجفوا برسول الله ﷺ وأصحابه، ثم تاب وحسنت توبته، وسمي عبد الرحمن وسأل الله يقتله شهيداً لا يعلم مكانه فقتل يوم اليمامة فلم يوجد له أثر. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 3، ص 1381. وقد أورد «ابن إسحاق» ذكره بهذا الاسم كذلك. أما غيره فقد اختلفوا في اسمه.. فقد ورد في المغني أن اسمه: «محش بن حمير»، وكذلك في الشرح الكبير. راجع: المغني، ج 8، ص 544ـ الشرح الكبير، ج 10، ص 91. وذكر ابن القيم في زاد المعاد ج 3، ص 6 أن اسمه: «مخشن بن حمير». وذكر السهيلي أنه: «مخشن بن خمير». وذكر ابن هشام أنه: «ابن مخشى». وقيل: كان مسلماً، إلا أنه سمع المنافقين فضحك لهم ولم ينكر عليهم. راجع: الطبري، جامع البيان، ج 14، ص 336ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط 2 (بيروت: دار الشام للتراث، ص 1380 هـ/ 1960 م) ج 8، ص 199ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الأندلس، بلا تاريخ) ج 3، ص 417.

(45) سورة التوبة، الآية: (65).

(46) كآيات سورة «التوبة» وسورة «المنافقون».

(47) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 544.
(48) سورة البقرة، الآية: (256).
(49) راجع: ما سبق، ص 155.
(50) راجع في هذا المعنى ما كتبه الأستاذ السماك في ظاهرة العود، ص 294ـ299.
(51) راجع ما سبق، ص 446ـ447.
(52) سورة الشورى، الآيتان: ص (25ـ26).
(53) أخرجه الترمذي وابن ماجه وأحمد واللفظ لابن ماجه. راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الزهد باب ذكر التوبة، ج 2، ص 1420ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 4، ص 480.
(54) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان. وأخرجه مسلم في كتاب التوبة باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 317.
(55) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 240ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 75ـ ابن عابدين، منحة الخالق، ج 5، ص 75ـ محمد أبو السعود، فتح الله المعين، ج 2، ص 416.
(56) مالك، المدونة، ج 6، ص 300.
(57) أحمد الدردير، الشرح الكبير، ج 4، ص 351ـ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، ص 351ـ الدردير، الشرح الصغير، ج 2، ص 437ـ الصاوي، بلغة السالك، ج 2، ص 437 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 316ـ317.
(58) الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج 5، ص 38ـ الغمراوي، السراج الوهاج، ص 533ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 181.
(59) أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 161 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 153.
(60) المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 315ـ مالِك، المدونة، ج 6 ص 302: والقول بأن القطع مرة ثانية يترك وفقاً لما يراه الإمام هو اختيار الإمام عبد الرحمن بن القاسم لأنه لم يسمع في ذلك شيئاً عن الإمام مالك صاحب المذهب.

(61) هو الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: «العقوبة»، ص 286-287- وتابعه في الرأي الذي نحن بصدد ذكره، مكرراً ذات الدليل؛ الدكتور السماك في كتابه: «ظاهرة العود إلى الجريمة»، ص 276.

(62) هو الحافظ أحمد بن عمرو بن عبد الخالق أبو بكر البزار. توفي بالرملة سنة 292 هـ. راجع: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 1، ص 124-125.

(63) نقلاً عن: العقوبة، ص 286. فإنني لم أتمكن من العثور على مسند البزار لأنقل الحديث بتمامه.

(64) العقوبة، ص 286.

(65) هو قبيصة بن ذؤيب الخزاعي، من أولاد الصحابة، ومن فقهاء أهل المدينة وعبادهم توفي سنة ست وثمانين، وسيأتي الحديث عنه فيما بعد. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب ج 2، ص 122- ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 64.

(66) راجع: الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 346- الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 324-327.

(67) الشافعي، كتاب اختلاف الحديث (مطبوع مع الأم)، ص 7 ص 245.

(68) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج 2، ص 474.

(69) صحيح الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، ج 6، ص 224. والمعلق هو الحديث الذي حذف من مبدأ إسناده واحد فأكثر. راجع: التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص 39.

(70) النسائي، السنن الكبرى. (نقلاً عن: الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 347).

(71) صحيح الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، ج 6، ص 224.

(72) الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 347.

(73) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1330.

(74) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحد في الخمر، ج 2، ص 472.

(75) و(76)، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ج 3، ص 1331.

(77) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الطبعة الأصلية الأخيرة (القاهرة: البابي الحلبي، 1378 هـ/ 1959 م) ج 15، ص 70.

(78) المصدر نفسه، ج 15، ص 82.

(79) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 150.

(80) راجع ما سبق، ص 459 وما بعدها.

(81) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن شهاب الزهري الفقيه الحافظ. اتفق العلماء على إمامته في الحديث وهو أول من كتب الحديث وجمعه بأمر عمر بن عبد العزيز. ولد سنة خمسين وقيل إحدى وخمسين، وتوفي رحمه الله بقرية: «شعبدا» بأطراف الشام في رمضان سنة ثلاث وعشرين بعد المائة. راجع: أبو زيد شلبي، الرائد الحثيث في رجال الحديث، ص 76ـ80.

(82) لعله أبو خزيمة وبرة بن عبد الرحمن المسلي الحارثي الذي ذكر ابن حبان أنه توفي في ولاية خالد رضي الله عنه. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 109.

(83) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1، ص 211.

(84) المصدر نفسه، ج 1، ص 211.

(85) سنن النسائي «المجتبى»، باب تغريب شارب الخمر، ج 8، ص 285.

(86) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 230ـ231. وراجع: ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 304.

(87) راجع في ذلك: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي المالكي (ت: 494 هـ)، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة السعادة، ص 1332 هـ) ج 3، ص 145.

(88) الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، ج 7، ص 244ـ246ـ ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، ج 16، ص 291ـ292ـ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 15، ص 84ـ86ـ الصنعاني، سبل السلام ج 4، ص 31ـ32ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 326.

(89) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 365ـ370ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 326.

(90) راجع ذلك في: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 114ـ115ـ ابن القيم، إعلام

الموقعين، ج 2، ص 97ـ وراجع كذلك: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 265ـ266.

(91) أخرجه الترمذي. راجع: صحيح الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه (هكذا)، ج 6، ص 224ـ وأخرجه كذلك النسائي في سننه الكبرى والبزار في مسنده، وابن حجر الهيثمي في «مجمع الزوائد». راجع: الزيلعي، نصب الراية ج 3، ص 347.

(92) أخرجه الشافعي في مسنده وأبو داود في سننه، واللفظ للشافعي. راجع: محمد عابد السندي، ترتيب مسند الإمام الشافعي، ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1951 م) ج 2، ص 59ـ سنن أبي داود كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج 2، ص 474. وراجع كذلك: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني (ت: 584 هـ)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، الطبعة الأولى (القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، ص 1346 هـ) ص 159. وقد ورد في هذا الكتاب خطأ مطبعي في اسم «مخلد» بأنه «مخول» والصحيح أنه «مخلد».

(93) هو أبو عروة معمر بن راشد الأزدي البصري، فقيه، حافظ للحديث، ولد بالبصرة سنة 95 هـ وتوفي سنة 153 هـ. راجع: كحالة، معجم المؤلفين، ج 12، ص 309.

(94) هو سهيل بن أبي صالح ذكوان السمان المدني، وقال ابن حبان هو: سهل. روي عن أبيه وابن المسيب عبد الله بن دينار وطائفة، وروي عنه مالك والأعمش وربيعة وغيرهم وثقة ابن عيينة والعجلي وابن عدي وغيرهم. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ، ص 13ـ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 137.

(95) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الحدود، باب حد شارب الخمر، ص 4ص 371ـ372، وقال عن إسناده: صحيح على شرط مسلم. واستدرك عليه الشيخ أحمد شاكر بقوله: «بل هو صحيح على شرط الشيخين». راجع شرح الشيخ شاكر لمسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم: (6197)، ج 9، ص 54. وحديث أبي هريرة هذا أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وأخرجه أصحاب السنن إلا الترمذي، كما ذكره الإمام الحافظ ابن موسى في الاعتبار. راجع: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 325ـ الزيلعي، نصب الراية،

ج 3، ص 346ـ الهمداني، الاعتبار، ص 159. ولعل المقصود «بعد ما أتى» أو «بعد أن أتى» أو «لأن بعدها أتى».

(96) الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، ج 7، ص 245ـ246.

(97) صحيح الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، ج 6، ص 233ـ224.

(98) البيان والتحصيل، ج 16، ص 291.

(99) نيل الأوطار، ج 7، ص 326.

(100) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم واللفظ لأبي داود. راجع: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج 2، ص 473ـ صحيح الترمذي، أبواب الحدود باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه. . ، ج 6، ص 222ـ223ـ سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من شرب ألخمر مراراً، ج 2، ص 859ـ المستدرك، كتاب الحدود، باب حد شارب الخمر، ج 4، ص 372.

(101) أخرجه أحمد أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم بألفاظ مختلفة واللفظ لأحمد وهو ما ذكره ابن حزم في المحلى بزيادة عبارة «ذكر كلمة معناها». راجع: المسند، حديث رقم (7748)، ج 14، ص 184ـ سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر، ج 2، ص 184ـ سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من شرب الخمر مراراً، ج 2، ص 859ـ المستدرك، كتاب الحدود، باب حد شارب الخمر، ج 4، ص 371ـ ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 366.

(102) أخرجه الإمام أحمد في المسند، حديث رقم (6791)، ج 11، ص 57.

(103) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (6974)، ج 11، ص 186.

(104) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 265ـ266ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 114ـ115ـ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 97.

(105) هو ديلم الحميري الجيشاني من ولد حمير بن سبأ، له صحبة، وسكن مصر وروي عن النبي ﷺ في الأشربة. راجع: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 3، ص 214ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 2، ص 463.

(106) راجع: مسند الإمام أحمد، ج 4، ص 232.

(107) المنقطع هو «ما سقط من سنده واحد فأكثر» وهذا على رأي التهانوي. وأما الذي رجحه ابن الصلاح فهو أنه مثل المرسل بمعنى كل ما لا يتصل إسناده. راجع: التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص 163ـ أحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، ص 50ـ51.

(108) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 369.

(109) الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 347.

(110) هذا الكلام من صياغة الشيخ أحمد في شرحه للمسند، حديث رقم (6197) حيث إنه قد بحث عن شرح السيوطي على الترمذي فلم يجده، ولكنه وجد ـ بعد البحث ـ اختصار البجموعي المغربي لشرح السيوطي، الذي كتبه بلغة ركيكة اضطر بعدها إلى إعادة صياغة مراد السيوطي في النقاط المثبتة في المتن. راجع: مسند الإمام أحمد، ج 9، ص 90ـ91.

(111) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403 هـ/ 1983 م) ج 4، ص 120.

(112) هو الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري المتوفى سنة 656 هـ، من كتبه «الترغيب والترهيب». راجع: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 433.

(113) ابن القيم، تهذيب مختصر سنن أبي داود، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط 1 (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ/ 1949 م) ج 6، ص 237.

(114) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 86.

(115) المستدرك، ج 2، ص 24.

(116) راجع: مسند الإمام أحمد، شرح الحديث رقم (659)، ج 2، ص 70.

(117) راجع تعليق الأستاذ أحمد شاكر في المسند، ج 9، ص 69.

(118) راجع تعليق الأستاذ شاكر في المسند، ج 2، ص 238.

(119) مسند الإمام أحمد، التعليق على الحديث رقم (6197) ج 9، ص 69.

(120) ابن حبان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ص 64.

(121) ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 2، ص 122.

(122) ج 15، ص 85.

(123) المصدر نفسه، ج 15، ص 85.

(124) محمد أشرف بن أمير بن حيدر الصديقي العظيم أبادي، عون المعبود على سنن أبي داود (مطبوع مع سنن أبي داود)، طبعة مصورة عن الأصل (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) ج 4، ص 282.

(125) أبو سليمان الخطابي، معالم السنن (مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري) ج 6، ص 286ـ287.

(126) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 86.

(127) ابن القيم، عون المعبود، ج 4، ص 282.

(128) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 86.

(129) أوردهما عبد الرزاق في مصنفه. راجع: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 86.

(130) هو أبو سلمة حماد بن سلمة بن دينار الخزاز من عباد أهل البصرة ومتقيهم. توفي سنة سبع وستين ومائة. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 157.

(131) نقلاً عن: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 86.

(132) هو حبيب بن حماز بن عامر وكنيته أبو الرمداء البلوى عند أهل الحديث، كما يقال له أبو الربداء بالباء، وأبو رمثة البلوي، كان من جلة أهل المدينة من الغزائين براً وبحراً. توفي بالمدينة. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 24ـ ابن عبد البر الاستيعاب، ج 4، ص 1658ـ1659.

(133) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 291ـ وذكره ابن عبد البر بغير هذا اللفظ. راجع: الاستيعاب، ج 4، ص 1658ـ1659. وقال الحافظ في الفتح بعد أن ذكر أنه قد أخرجه الطبراني وابن منده: «فأفاد أن ذلك ـ يعني القتل ـ عمل به قبل النسخ، فإن ثبت كان فيه رد على من زعم أنه لم يعمل به» ج 15، ص 84. وقال الشيخ أحمد شاكر: «وإسناد هذا الحديث حسن لأن أبا سليمان مولى أم سلمة تابعي مجهول الحال، فهو على الستر حتى يتحقق من حاله، إلى التوثيق أو التضعيف». راجع: مسند الإمام أحمد، ج 9، ص 64.

(134) الاستيعاب، ج 4، ص 1659.

(135) سورة الحجرات، الآية: (1).

(136) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1، ص 51.

(137) راجع على سبيل المثال: عبد السلام الشريف، المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي، ص 259ـ277. وفيه عرض شبه مفصل لآراء الفقهاء في هذه القضايا.

(138) البابرتي، شرح العناية على الهداية، ج 4، ص 136ـ وراجع كذلك: ابن الهمام، فتح القدير ج 4، ص 136ـ137.

(139) هو نصر بن حجاج بن علاط السلمي، شاعر من أهل المدينة. راجع: الزركلي، الأعلام، ج 8، ص 22.

(140) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 147.

(141) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 147ـ148.

(142) يراجع بتوسع ما سبق عرضه في هذا المبحث.

(143) راجع كتاب: «ظاهرة العود إلى الجريمة» للأستاذ الدكتور أحمد حبيب السماك، ص 309ـ312ـ وراجع كذلك: المحلى، ج 11، ص 133ـ135.

(144) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج 4، ص 155ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 272.

(145) راجع في هذا المعنى: السماك، ظاهرة العود، ص 322.

(146) سورة النور، الآية: (5).

(147) سورة النساء، الآية: (64).

(148) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 166.

(149) راجع في ذلك مثلاً: أبو زهرة، العقوبة، ص 291.

(150) سورة المائدة، الآية: (38).

(151) راجع في ذلك مثلاً: ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 135ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية ص 97ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 143.

(152) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 86ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 66ـ ابن رشد المقدمات الممهدات، ج 3، ص 222ـ الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، ج 5، ص 334ـ335ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 178ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 97ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 159ـ البهوتي،

كشاف القناع، ج 6، ص 146ـ147ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 187ـ188.

(153) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 357ـ ابن رشد (الجد)، المقدمات، ج 3، ص 222ـ ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ج 2، ص 443.

(154) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 299ـ المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج 4، ص 176ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 98ـ وقد أخرج الإمام الشافعي: «أن علياً كان يقطع الرجل من القدم». وأنه رضي الله عنه: «كان يقطع الرجل من القدم ويدع العقب يعتمد عليه». راجع: الشافعي، الأم، ج 7، ص 168.

(155) أخرجه الشافعي في مسنده مرفوعاً عن بعض أصحابه عن ابن أبي ذئب عن الحارث بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة. ولم أعثر عليه فيه بل وجدته في مختصر المزني. راجع: إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264 هـ)، مختصر المزني (مطبوع مع الأم) ج 5، ص 171. وحديث أبي هريرة هذا أخرجه الدارقطني عن الواقدي، والواقدي فيه مقال. وفي الباب عن عصمة بن مالك رواه الطبراني والدارقطني وإسناده ضعيف. ولكن وردت أحاديث أخرى صحيحة الإسناد في ذات المعنى يمكن الاحتجاج بها، وسيأتي ذكرها فيما يلي. راجع: ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 68ـ الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 372ـ373.

(156) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 97ـ98ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 147.

(157) سورة المائدة، الآية: (33).

(158) سورة المائدة، الآية: (38).

(159) سورة التحريم، الآية: (4).

(160) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 173ـ174.

(161) هو أبو محمد عمرو بن دينار الأثرم المكي الجمحي، عالم، ثقة، ثبت. توفي سنة 126 هـ. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 2، ص 69ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 3، ص 260.

(162) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 355.

(163) المصدر نفسه، ج 11، ص 355ـ356.
(164) هو الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، روي عنه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه. توفي سنة: 235 هـ. راجع: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 344ـ345.
(165) و(166) ـ الزيلعي، نصبَ الراية، ج 3، ص 374ـ375. وما روي عن علي كرم الله وجهه أخرجه محمد بن الحسن في كتاب «الآثار».
(167) ابن رشد، المقدمات، ج 3، ص 222ـ علي بن محمد بن خلف المصري (ت: 939 هـ)، كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي يزيد القيرواني، ط 2 (القاهرة: مطبعة السعادة 1383 هـ/ 1963 م) ج 2، ص 58ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 365ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 335ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 172ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 178ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 118 الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 227ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 102ـ103ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 159ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 391ـ392ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 99.
(168) هو أبو مصعب أحمد بن أبي بكر واسمه القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني. شيخ أهل المدينة في عصره وقاضيهم ومحدثهم ولد سنة 150 هـ. لزم الإمام مالكاً وتفقه به وروي عنه الموطأ. توفي سنة 242 هـ. راجع: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 1، ص 20ـ21ـ الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 197.
(169) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 102ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 335ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 172.
(170) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 86ـ87ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 248ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 225ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 66ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 187ـ188ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 159ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 9، ص 102ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 291ـ293ـ

بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 391ـ392ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 99.

(171) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 357.

(172) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 176ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 299ـ300ـ النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 533ـ535.

(173) سورة المائدة، الآية: (38).

(174) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 227.

(175) أخرجه الشافعي مرفوعاً في مسنده بلفظ: «إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله». ولم أجده في الطبعة التي تحت يدي من المسند ـ كما أسلفت القول ـ بل وجدته في مختصر المزني، كما أنني لم أجد فيه نص القطع في الثالثة والرابعة الذي اقتبسته من تلخيص الحبير. راجع: مختصر المزني، ج 5، ص 171ـ ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 68.

(176) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 283.

(177) أخرجه مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه، كتاب الحدود، باب جامع القطع، ج 2، ص 835ـ836ـ وأخرجه الشافعي في مسنده، كتاب القطع في السرقة عن مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه. راجع: مسند الإمام الشافعي، ج 6، ص 255ـ محمد عابد السندي، ترتيب مسند الإمام الشافعي، قسم المعاملات، ص 85.

(178) راجع في ذلك: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 279ـ280.

(179) متفق عليه وقد سبق تخريجه. راجع: ص 402، هامش رقم (6)، ص 534.

(180) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج 3، ص 222ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 444.

(181) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 178.

(182) هو الحارث بن حاطب بن الحارث بن معمر بن حبيب الجمحي القرشي، ولد بالحبشة واستعمله ابن الزبير على مكة سنة ست وستين، وتوفى وهو والٍ عليها. قال ابن حبان: «له صحبة» راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 1، ص 285ـ ابن حبان كتاب مشاهير علماء الأمصار، ص 33.

(183) أخرجه النسائي في سننه واللفظ له، وأخرجه الحاكم في المستدرك، وقال عنه: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». راجع: سنن النسائي (المجتبى)، باب قطع الرجل من السارق بعد اليد، ج 8، ص 83- المستدرك، كتاب الحدود، ج 4، ص 382. وقال الذهبي معلقاً على تصحيح الحاكم: «بل منكر». راجع: محمد بن أحمد الذهبي، (ت: 848 هـ)، تلخيص المستدرك (مطبوع مع المستدرك)، ج 4، ص 382.

(184) أخرجه أبو داود والنسائي والبيهقي واللفظ لأبي داود. راجع: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في السارق يسرق مراراً، ج 2، ص 454- سنن النسائي (المجتبى)، باب قطع اليدين والرجلين من السارق، ج 8، ص 83-84- البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السرقة، باب السارق يعود فيسرق ثانياً وثالثاً ورابعاً، ج 8، ص 272.

(185) هو أبو العالية عبد الله بن سلمة الهمداني المرادي صاحب الإمام علي رضي الله عنه؛ هو شيخ لأبي إسحاق السبيعي. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 420- الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 2، ص 430-431.

(186) أخرجه محمد بن الحسن في «كتاب الآثار» باللفظ المذكور، ومن طريق ابن الحسن رواه الدارقطني في سننه بسنده ومتنه. وأخرجه البيهقي عن عبد الله بن سلمة بلفظ آخر منه ما أثبته في المتن، كما أخرجه بألفاظ أخرى وبطرق أخرى كل من عبد الرزاق وابن أبي شيبة في مصنفيهما. راجع: الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 374- ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 249- البيهقي، السنن الكبرى، ج 8، ص 275- ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 106. ووجدت هذا الأثر بلفظ آخر في كتاب جامع مسانيد الإمام الأعظم أوله: «إذا سرق الرجل قطعت يده اليمنى» كما أنه وقع تصحيف في راوي الحديث، فقد ذكر أنه عبد الله بن مسلمة» والصحيح أنه «ابن سلمة». راجع: محمد بن محمود الخوارزمي (ت: 665 هـ)، جامع مسانيد الإمام الأعظم، ط 1 (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1332 هـ) ج 2، ص 221-222.

(187) رواه الأحوص عن سماك بن حرب عن عبد الرحمن بن عابد. راجع: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 103- كما رواه بالمعنى الكاساني في بدائع

الصنائع، ج 7، ص 86.

(188) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 86ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 249ـ250ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 225ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 66ـ67ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 512ـ بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 392.

(189) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 86ـ87.

(190) لا أدري ماذا يقصد الكاساني بقوله الذي نقله عن الكرخي «أجمعنا»! فهل يقصد إجماع أئمة الأحناف؟ أم جمهور العلماء؟ أم غير ذلك؟. وإن كنت أميل إلى أنه يقصد إجماع أئمة المذهب. راجع عكس هذا الرأي في: ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 136ـ وقد ذكر الإمام محمد بن عبد الرحمن انعقاد الإجماع على أنه إذا سرق من قطعت يمناه فإن عليه قطع رجله اليسرى. راجع: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 145.

(191) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 86ـ87.

(192) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 41، ص 533.

(193) المصدر نفسه، ج 41، ص 534ـ535.

(194) سورة التحريم، الآية: (4).

(195) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 173ـ174.

(196) الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 372ـ373ـ ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 68.

(197) راجع ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 103. وراجع حديث علي بتمامه في: ص 655.

(198) سنن النسائي (المجتبى)، ج 8، ص 84.

(199) ، (200) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 106ـ الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 371ـ372ـ ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 69.

(201) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 103ـ ابنِ الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 248.

(202) ، (203) ـ ابن حجر، تلخيص الحبير، ج 4، ص 69.

(204) الحصني، كفاية الأخيار، ج 2، ص 119.

(205) راجع في هذا المعنى: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 281ـ283.

(206) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. (نقلاً عن: الشريف المبادىء الشرعية، ص 284).

(207) ابن الفرس، أحكام القرآن. (نقلاً عن: الشريف، المبادىء الشرعية ص 284).

(208) راجع ما سبق، ص 232 وما بعدها.

(209) السماك، ظاهرة العود إلى الجريمة، ص 43 وما بعدها.

(210) راجع في هذا المعنى: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 213ـ ابن عابدين، رد المحتار ج 3، ص 140.

(211) راجع في ذات المعنى: أبو زهرة، العقوبة، ص 280ـ282ـ السماك، ظاهرة العود، ص 56ـ57.

(212) مالك، المدونة، ج 6، ص 300.

(213) محمد عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج 8، ص 165 (نقلاً عن: السماك، ظاهرة العود، ص 56ـ57)ـ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 300.

(214) الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 3.

(215) راجع ما سبق، ص 225 وما بعدها ـ وراجع عكس هذا الرأي عند الأستاذ عبد القادر عودة في مؤلفه: التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 768ـ769، والذي ذكره عن حسن قصد، لأن ذلك في الوقت الذي قيل فيه ربما كان شيئاً مذكوراً ـ وهو كذلك ـ ولكنه لا يعتبر كذلك في وقتنا الراهن، بل إن أقل ما يقال فيه، لو تردد في وقتنا هذا، أنه هزيمة فكرية شعورية أمام الحضارة الغربية، وهو الأمر الذي نسمو بباحثينا الذين يملكون الأمانة العلمية أن يقعوا فيه.

(216) قال بهذا المبدأ الفيلسوف الإيطالي نيقولو مكيافلي «Niccolo Machiavelli» المولود سنة 1469 م والمتوفى سنة 1527 م. راجع: منير البعلبكي، معجم الأعلام الملحق بقاموس المورد، ط 19 (بيروت: دار العلم للملايين، 1985) ص 57.

(217) هو قدامة بن مظعون بن حبيب، أخو عثمان بن مظعون، من سادات قريش،

مات بالمدينة، سنة 36 هـ في خلافة علي رضي الله عنه، وقيل بل سنة 56 هـ. راجع: ابن حبان: كتاب مشاهير علماء الأمصار، ص 22.

(218) ابن قدامة، ج 9، ص 17 وما بعدها.

(219) راجع: المصدر نفسه، ج 9، ص 18ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 174ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 3د ص 148ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 248ـ249ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 414ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154ـ الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 146ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 156.

(220) أخرجه مسلم والترمذي وأحمد بألفاظ مختلفة واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب تأخير الحد عن النفساء، ج 3، ص 1330ـ صحيح الترمذي (طبعة التازي)، أبواب الحدود، باب ما جاء في إقامة الحد على الإماء، ج 6، ص 220. وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 6، ص 509ـ مسند الإمام أحمد، ط 2 حديث رقم 1340، ص 341.

(221) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 18ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 174ـ175ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154ـ155ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 156.

(222) الشريف، المبادىء الشرعية، ص 202ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 249ـ250.

(223) هو سهل بن سعد بن مالك الأنصاري، روي عنه ابنه عياش والزهري وآخرون، توفي سنة 88 هـ، وقيل سنة 91 هـ، وهو ابن مائة سنة، ويعتبر آخر من مات من الصحابة. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، ص 13.

(224) راجع: ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 174. قال ابن حزم: «حديث سهل بن سعد صالح تقوم به الحجة» (ج 11، ص 175).

(225) أخرجه ابن ماجه وأحمد، واللفظ لابن ماجه. راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب الكبير والمريض يجب عليه الحد، ج 2، ص 859ـ أحمد عبد الرحمن، الفتح الرباني بترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني، كتاب الحدود، باب ما جاء في إقامة الحد على المريض، ج 16، ص 99.

(226) سنن أبي داود، باب في إقامة الحد على المريض، ج 2، ص 470ـ471.

(227) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 175.

(228) سورة ص، الآية: (44).

(229) سورة البقرة، الآية: (286).

(230) راجع: المحلى، ج 11، ص 174ـ176.

(231) ج 11، ص 176.

(232) راجع في هذا المعنى: المصدر نفسه، ج 11، ص 176ـ أبو زهرة، العقوبة، ص 329ـ330.

(233) هو العالم الفقيه الشيخ محمد أبو زهرة عليه رحمة الله في كتابه: العقوبة، ص 330ـ331.

(234) و(235)، ج 9، ص 59 ص 150

(236) المصدر نفسه، ج 9، ص 150.

(237) سورة النساء، الآية: (25).



الفصل الثالث

وقف تنفيذ العقوبة



نظام وقف تنفيذ العقوبة المعروف في القوانين الوضعية هو أسلوب من أساليب المعاملة خارج المؤسسات العقابية، قصد به تعليق تنفيذ العقوبة على شرط خلال مدة معينة يحددها القانون. وتتفق القوانين الوضعية في أن نطاق وقف التنفيذ هو العقوبات السالبة للحرية ذات المدة القصيرة، ولكنها تختلف في تحديد مقدار العقوبة التي يجوز للقاضي أن يأمر بإيقاف تنفيذها على الجاني.

فيذهب القانون الليبي والمصري إلى أنها هي الحبس الذي لا تزيد مدته عن سنة أو الغرامة[1]. أما القانون الكويتي فيذهب إلى جعل هذه المدة سنتان. وهي ثلاث سنوات في القانون البلجيكي والسوري، وخمس سنوات في القانون الفرنسي، بينما يذهب القانون الألماني إلى جعلها تسعة أشهر[2].

ووقف تنفيذ العقوبة الحدية الذي هو موضوع الحديث في هذا الفصل لا علاقة له بنظام وقف التنفيذ المعروف في القوانين الوضعية، بل هو ضابط من ضوابط تطبيق العقوبة الحدية؛ هدفه عدم الخروج عن مبادىء العدالة والرحمة التي جعلتها الشريعة وعاء لجميع أحكامها. فقد قصد به:

- ألا تتعدى آلام العقوبة شخص المحدود إلى غيره.
- عدم الإخلال بمبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة.
- إشعار المحكم عليه بهدف العقوبة الأسمى وهو إصلاحه وتهذيبه ليبلغ المكانة السامية التي يريد له خالقه أن يتبوأها لا مجَرد عقابه وإيلامه.
- كما قصد به إشعار الجاني بأن العقوبة التي قررتها الشريعة جزاء على الجريمة، إنما هي محددة معينة متناسبة مع الجرم الذي ارتكبه. ولذلك حددت

لتطبيقها مناخاً ملائماً، وظروفاً خاصة، إذا لم تتوفر؛ وجب التوقف عن تطبيقها.

هذا هو المقصود بالضابط الذي هو موضوع هذا الفصل. أما نظام وف تنفيذ العقوبة في القوانين الوضعية الذي سلف بيانه فإنه لا يمكن تطبيقه بمفهومه الذي ذكرناه في نطاق العقوبة الحدية كما هو معروف. ولكن الشريعة فوضت الإمام، في نطاق العقوبات التعزيرية، في أن يعفى عن العقوبة كلياً أو جزئياً كما أجازت له تخفيفها بحسب ما يراه أصلح للجاني، وأقرب إلى تحقيق مقاصد الشريعة[3].

وإذا اتضح مفهوم هذا الضابط في تفكير القارىء الكريم؛ جاز للباحث بعدئذ تقسيم الفصل إلى المباحث الآتية:

الأول: التوقف عن تطبيق العقوبة دفعاً للضر عن المحدود.
والثاني: التوقف دفعاً للضر عن غيره.
والثالث: التوقف لانعدام ملاءمة المكان والزمان لتطبيق الحد.

المبحث الأول
التوقف دفعاً للضر عن المحدود

الضر الذي قد يلحق المحدود حين إقامة الحد عليه قد يكون بسبب مرض ألم به، والمرض قد يكون يصيب الرجال والنساء عامة كالصداع والحمى والجراح بأنواعها وقد يكون مرضاً تختص به النساء وحدهن كالحمل والنفاس.

أولاً: المرض

المتفق عليه بين الفقهاء أن المحدود إذا كانت عقوبته الرجم فإنه لا يؤخر توقيع العقاب عليه بسبب مرضه؛ لأن النفس مستوفاة فلا حكمة ترتجى من تأخيره، ويقاس على رجم الزنى كل عقوبة حدية تقضي بإعدام المحدود[4].

وأما إذا كانت العقوبة هي الجلد فإني أحيل القارىء الكريم إلى ما سبق ذكره في المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذا الباب تجنباً للتكرار، ولأن فيما ذكر هناك الكافية عن المزيد.

ثانياً: الحمل

تقدم أن المسؤولية الجنائية في التشريع الإسلامي مسؤولية شخصية تحمل المكلف بمفرده عقوبة الجرم الذي قارفه وهو بالغ عَاقل مختار، وهذا يقتضي أن ألم العقوبة وآثار نكالها يجب أن يتجه بصورة مباشرة إليه وحده ولا يتعداه إلى غيره[5].

لذلك اتفق الفقهاء على أنه لا يقام الحد على المرأة وهي حبلى حتى تضع حملها سواء كان الحمل من زنى أو غيره[6]. قال ابن المنذر: «أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم حتى تضع»[7].

والدليل على ذلك حديث عمران بن حصين[8]: «أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ، وهي حبلى من الزنى. فقالت: يا نبي الله: أصبت حداً فأقمه علي. فدعا نبي الله ﷺ وليها. فقال: أحسن إليها، فإذا وضعت فأتني بها. ففعل. فأمر بها نبي الله. فشكت عليها ثيابها. ثم أمر بها فرجمت. ثم صلى عليها. فقال له عمر: تصلي عليها؟ يا نبي الله! وقد زنت. فقال: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم. وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى؟»[9].

كما روي أن امرأة زنت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهم برجمها وهي حبلى، فقال له معاذ بن جبل رضي الله عنه: «إن كان لك سبيل عليها فليس لك سبيل على حملها» فقال عمر: «عجز النساء أن يلدن مثلك» فتوقف عن رجمها[10].

لقد تجسدت في هذا الحكم الشرعي الثابت نصاً المقطوع بصحته اتفاقاً بين العلماء - تجسدت فيه العدالة والرحمة في أسمى معانيها. فقد تجلت العدالة في كون أن العقوبة تختص بمرتكب الجريمة ولا تنال غيره مهما كانت الأسباب. كما أنها لا تسقط بالعذر بل يؤجل ميعاد إقامتها، فإذا حان الأجل؛ أقيمت. ذلك لأن الجريمة ارتكبت عدواناً على الضروريات من مقصاد الشريعة، ولأن العقوبة حق الله الذي لا يقبل الإسقاط.

وأما الرحمة فقد تجلت في كون أن الشريعة قد نظرت ف يحكمها هذا إلى المحدود وإلى الحمل وإلى الأمة كلها.

فأما المحدود فهو وإن كانت عقوبته الإعدام؛ لكنه لا يجوز أن يزاد ألماً على ألمه الذي توزع بين ندم على الجريمة، وألم من العقوبة ونكال الفضيحة

ووجع من الحمل الذي في بطنه. . . بل وقلق عليه باعتباره بضعة منه.

وأما الحمل فإنه بريء معصوم، لا يجوز أن تلحقه عقوبة، أو يحيق به نكال وهو بعد ذلك مولود مرتقب، وعضو في الأمة لا غنى لها عنه.

وأما الأمة فإنها لا تستغني ببساطة عمن يكثر سوادها فضلاً عن أبنائها الجادين المساهمين في بناء نهضتها المثلى، ولعل هذا الحمل سيكون في مستقبل الأيام واحداً منهم.

ثالثاً: النفاس

من المعروف أن الحيض أمر عارض يصيب المرأة، وهو عبارة عن خروج دم ثخين محتدم، شديد الحمرة، كريه الرائحة من المهبل، كان معداً في الرحم لاستقبال حمل لم يحدث[11].

والحيض على التحقيق ليس مرضاً يستلزم التوقف عن تطبيق الحد عن المرأة بل هو دليل صحة كتبه الله تعالى على بنات آدم عليه السلام[12]. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أمرني رسول الله ﷺ أن أناوله الخمرة من المسجد. فقلت: إني حائض. فقال: تناوليها. فإن الحيضة ليست في يدك»[13].

وأما النفاس فهو مرض، وهو عند الفقهاء الدم الخارج عقب الولاية. وعند الأطباء المدة التي تعقب الولاية، والتي تعود فيها الرحم إلى حالتها الطبيعية ومدتها إجمالاً حوالي ستة أسابيع[14]. وتتعرض المرأة أثناء النفاس إلى آلام بسبب انقباضات الرحم، كما يخرج من مهبلها سائل يتألف من الدم والمخاط وبعض حطام الأنسجة، إضافة إلى شعورها بالوهن والضعف وتوقع حدوث مضاعفات ما بعد الولادة كحمى النفاسَ أو سقوط الرحم أو ارتخاء المثانة أو المستقيم. فإذا جلدت وهي في نفاسها فربما يؤدي ذلك إلى موتها. لذلك قرر الشارع الحكيم تأجيل حدها إذا لم يكن قتلاً. وهذا الحكم متفق عليه

بين أئمة الاجتهاد، لم يشذ عنهم إلا صاحب «المحلى» الذي سوى بين النفساء وبين من ذرعه القيء وغيره[15].

والدليل على وجوب تأجيل الجلد عن النفساء حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن: «أمة لرسول الله ﷺ زنت، فأمرني أن أجلدها. فإذا هي حديث عهد بنفاس. فخشيت إن أنا جلدتها، أن أقتلها. فذكرت ذلك للنبي فقال: أحسنت». وفي رواية أخرى بزيادة: «اركتى حتى تماثل»[16].

والحديث واضح بذاته في تقرير حكم التوقف عن تطبيق الحد بسبب النفاس فإذا انقطع النفاس وكانت قوية يؤمن تلفها؛ أقيم عليها الحد، لأن من تمام الحد إقامته بغير إتلاف، وفي تأجيل إقامته تحقيق لهذا المقصد فكان أولى[17].

المبحث الثاني
التوقف دفعاً للضر عن الطفل

قررت الشريعة أن إرضاع الأم لوليدها أمر في غاية الأهمية، متلائم مع الفطرة البشرية، له مزايا كثيرة بعضها ظاهر وبعضها خفي. فاللبأ وهو الحليب الذي يخرج من ثديها بعد الولادة مباشرة له فائدة كبيرة جداً، وأثر مباشر في التكوين البنيوي لجسد الطفل. وأما لبن الأم بصفة عامة فقد هيأه البارىء عز وجل خصيصاً للرضيع، فهو سهل الهضم، غني بكل ما يحتاج إليه من عناصر الغذاء خاصة في الأشهر الأولى من حياته.

وقد قرر المختصون في علوم الطب والتغذية أن الرضعاء الذين يتغذون من أثداء أمهاتهم أقل إصابة من غيرهم بأنواع معينة من العدوى، وهم إلى جانب حصولهم على كفايتهم من الغذاء، يشعرون بإحساس لا يمكنهم إيجاد البديل عنه بوسيلة إرضاع أخرى. وهذا يؤكد أن الأم حينما ترضع وليدها إنما تمنحه إلى جانب اللبن الذي يسد به حاجته إلى الطعام - تمنحه عطفاً وحناناً يلبي حاجاته العاطفية[18].

وقد اتفق الفقهاء على وجوب دفع الضر عن الطفل بصفة عامة، فثبت في الصحيح أنه لا يقام على أمه الحد إذا كان رجماً حتى تسقيه اللبأ، ويستغنى عنها بلبن غيرها[19]. ولكن الفقهاء اختلفوا في مسألة امتداد وقف تنفيذ العقوبة إلى حين الفطام على ثلاثة آراء:

الأول:

وهو للشافعية والزيدية والإباضية ومضمونه وجوب التوقف عن تنفيذ العقوبة إلى حين فطام الصبي[20].

الثاني:

وقال به المالكية والحنابلة والإمامية وهو قول أبي حنيفة ومضمونه أنه إن كان له من يرضعه أو تكفل أحد برضاعه؛ رجمت، وإلا تركت حتى تفطمه. وذلك دفعاً للضر عنه[21]. قال أبو حنيفة رحمه الله: «الرجم يؤخر إلى أن يستغنى ولدها عنها إذا لم يكن أحد يقوم بتربيته»[22].

الثالث:

وهو للحنفية ورواية عن مالك، ويقضي بأنها إذا وضعت رجمت دون انتظار الحصول على مرضعة[23].

الأدلـــة

دليل أصحاب الرأي الأول:

استدل أصحاب هذا الرأي بحديث «مسلم» الذي فيه: «فجاءت الغامدية[24] فقالت: يا رسول الله! لم تردني؟ لعلك أن تردني كما رددت ماعزاً. فوالله إني لحبلى. قال: إما لا فاذهبي حتى تلدي. فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة. قالت: هذا قد ولدته. قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه. فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبر. فقالت هذا، يا نبي الله! قد فطمته، وقد أكل الطعام. فدفع إلى الصبي إلى رجل من المسلمين. ثم أمر بها فحر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها»[25].

فهذه الرواية صريحة في التوقف عن تنفيذ الحد إلى حين فطم الصبي

وأكله الطعام وقاية له من الضر. فهو إنسان بريء ينبغي ألا يهلك بجرم غيره ولو كان من حرام[26].

دليل أصحاب الرأي الثاني:

استدلوا بحديث الغامدية الذي سلف ذكره، وبينوا لرأيهم بأن الحد إذا كان رجماً لم ترجم حتى تسقيه اللبأ لأنه لا يعيش إلا به، فإن كان له من يرضعه أو تكفل أحد برضاعه رجمت وإلا تركت إلى حين الفطام واستغناء الولد عنها لأن في التوقف عن إقامة الحد صيانة الولد عن الضياع[27].

دليل أصحاب الرأي الثالث:

استدل الحنفية على رأيهم القاضي بالرجم بعد الولاية دون انتظار التماس مرضعة بما يلي:

1 ـ حديث الغامدية الذي مر ذكره في مسلم، وقد ذكروا أن الطريق الذي جاء فيه الرجم بعد الولادة مباشرة أصح من طريق إرجاء الرجم إلى ما بعد الفطام لأن في الأخير بشير بن المهاجر[28] وفيه مقال. إضافة إلى احتمال أن تكون امرأتين من غامد فأخر رجم إحداهما إلى الفطام دون الأخرى[29].

2 ـ التوقف عن تطبيق الحد عنها إنما كان بسبب الحمل الذي في بطنه؛ لأنه نفس معصومة، فإذا انفصل الحمل وكان الحد رجماً فلا يجب تأخير إقامته[30].

3 ـ أن الصحابي الذي كفل الغامدية إنما فعل ذلك لمقصد شرعي، وهو الرفق بها للتخلص من آلام الشعور بالتفريط في جانب الله عز وجل، ومساعدتها على تعجيل طهارتها بالحد الشرعي لما رأى بها مَن حرص على ذلك. وبما أن حدها الرجم. لذلك فإقامته أولى من تأخيره وانتظار الحصول على مرضعة للولد[31].

الترجيح والاختيار

أولى الآراء عندي بالاعتبار هو رأي الشافعية الذين ذهبوا إلى وجوب التوقف عن تطبيق الحد إلى حِين الفطام. قال المطيعي[32]: «وإذا أريد ضرب امرأة حامل يجب أن يؤخر حتى تضع حملها وتقضي أيام نفاسها، وإذا أريد رجمها يجب أن يؤخر حتى تضع حملها وتفطم صبيها»[33]. وفي حديث الغامدية دلالة واضحة على رعاية الشارع لحق الصبي في أن ينشأ في فترة رضاعه في حضن أمه ليتقوى جسده، وينال حقه في تلبية حاجاته العاطفية طيلة هذه الفترة.

وأما الإشكال المتعلق برواية أنه رجمها عند الولادة ولم يؤخر، ورواية أنه توقف عن تطبيق الحد إلى الفطام؛ فقد دفعه أهل الخبرة بالحديث بأن الروايتين صحيحتان والقصة واحدة، ورواية التوقف رواية صريحة صحيحة لا تحتمل تأويلاً. لذلك يتعين تأويل الرواية الأخرى القاضية بعدم التوقف بأن يقال إن فيها اختصاراً وحذفاً، التقدير أن وليها جاء بها إلى النبي ﷺ عند الولادة فأمر بتأجيل الحد إلى الفطام ثم رجمها بعد أن فطمت الصبي. وقد رأى النووي أنه يمكن تأويل قوله في رواية عدم التوقف: «قام رجل من الأنصار فقال إلى رضاعه» إنما قاله بعد الفطام، وأراد بالرضاعة كفالته وتربيته وسماه رضاعاً على سبيل المجاز لا الحقيقة[34].

وأما تأويل الحنفية لكفالة الرضيع بأنها لأجل مساعدة المحكوم عليها على تعجيل طهارتها بالحد. فيرد عليه بأن الطهارة من الذنب إنما تتحقق ابتداء بالتوبة، وقد تابت ودليل توبتها اعترافها بذنبها، ورغبتها في أن تكتمل طهارتها بالحد الشرعي. قال صاحب كتاب «حجة الله البالغة»: «واعلم أن المقر على نفسه بالزنى المسلم نفسه لإقامة الحد تائب، والتائب كمن لا ذنب له»[35]. ولعلها قصدت من اعترافها أمام القانون بذنبها، ورغبتها في إقامة الحد عليها:

ـ أنها تريد أن تقبل على الله نقية من ذنبها، قد تيقنت من طهارتها ولا ترغب في أن تلقاه مع من يرجون أن يكونوا من عتقاء المشيئة[36].

ـ وهي تعلم أن الحد الشرعي إنما هو حق الله الذي لا يقبل إسقاطاً فلا تريد أن تلقاه قبل أن يقام حقه عليها.

وحتماً سيتحقق هذا الأمر بعد أن تفطم وليدها إذا أمد الله في عمرهاأما إذا ماتت قبل ذلك ولقيته على هذه النية؛ فالله أرحم بعباده من أنفسهم. ولكن شريعة الحق المبين قررت ـ علاوة على ذلك ـ حقاً للصبي يجب أن يناله وهو الرضاع ورعاية الأمومة إلى حين الفطام، كما أنها قررت أن مبدأ «شخصية العقوبة» الذي يعني وجوب ألا تنال العقوبة إلا شخص مقترفها، ولا تنال غيره بحال؛ يقتضي الاحتراز عما قد يترتب على تطبيق الحد من ضر للصبي سواء كان محققاً أو محتمل الحدوث في المستقبل.



المبحث الثالث
التوقف لانعدام ملاءمة المكان والزمان
لتطبيق الحد

قد يكون في إقامة الحد على من ارتكب موجبه إخلال بحكم شرعي آخر. فقد يكون في إقامته في مكان معين كالحرم المكي إخلالاً بالحكم المتعلق بحرمة البيت وأمان من دخله. وقد يكون في إقامته في زمان معين كشدة الحر والبرد تجاوز العقوبة الحدود المرسومة لها.

لذلك سيكون البحث في آراء الفقهاء في هذه القضايا في هذا المبحث مقسماً إلى مطلبين:

الأول: التوقف لوجود الجاني في الحرم.

والثاني: التوقف خشية من تجاوز مقاصد العقاب.

المطلب الأول
التوقف لوجود الجاني في الحرم

اتفق الفقهاء على أن من انتهك حرمة الحرم بجريمة توجب عليه حداً أو قصاصاً أخذ بجنايته، وأقيم عليه ما يستحقه من حد أو قصاص[37]. ذلك أن الجاني في الحرم قد عصى الله مرتين:

إحداهما: أنه اعتدى على حق الله بارتكاب جريمة الحد أو على حق غيره

بارتكاب ما يوجب عليه القصاص.

وثانيهما: أنه هتك حرمة البيت، فلا يصح أن يكون هتك حرمته سبباً للإعفاء من العقوبة، بل الأولى أن يكون سبباً في تشديدها[38].

روى ابن جرير عن ابن عِباس رضي الله عنهما أنه قال: «ومن أحدث في الحرم حدثاً أقيم عليه»[39].

وأما من ارتكب جناية فيما دون النفس في غير الحرم، ثم دخل الحرم فجمهور الفقهاء على أن يؤخذ بجنايته قياساً على الحبس في الدين. فمن كان عليه دين ثم ثم لجأ إلى الحرم؛ حبس به لقوله ﷺ: «لي الواجد يحل عقوبته وعرضه»[40]. قال الجصاص[41]: «والحبس في الدين عقوبة فجعل الحبس عقوبة وهو فيما دون النفس. فكل حق وجب فيما دون النفس أخذ به وإن لجأ إلى الحرم قياساً على الحبس في الدين»[42].

ويرى الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه أنه لا يستوفي شيء عملاً بعموم الأدلة. وينبغي التنبيه هنا إلى أن المقصود بما دون النفس هو الجرائم التي عقوبتها دون القتل والتي يدخل فيها حد الشرب والقذف وجلد الزاني غير المحصن وغير ذلك[43].

ولكن الفقهاء بعد ذلك اختلفوا فيمن ارتكب خارج الحرم جريمة توجب قتله ثم لجأ إلى الحرم. فهل تقام عليه عقوبتها أم أن الحرم يعصمه؛ فلا يقتل فيه ولا يؤذي؟.

للفقهاء في ذلك رأيان:

الرأي الأول:

وهو للحنفية والحنابلة والظاهرية والإمامية والزيدية ومضمونه أن مباح الدم بردة أو بسبب زنى موجب لرجمه أو بسبب قطع طريق موجب لقتله أو صلبه أو بسبب قصاص أوجب عليه القتل؛ إذا لجأ إلى الحرم لا يقتل فيه ولا

يؤذي ليخرج، ولكن لا يطعم ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارج الحرم[44]. وقد قال بهذا الرأي الصحابة كابن عباس، وابن عمر وجمهور التابعين كسعيد بن جبير والشعبي[45]. قال ابن عمر رضي الله عنهما: «لو وجدت قاتل عمر في الحرم؛ ما هجته»[46].

الرأي الثاني:

وهو مذهب المالكية والشافعية واختيار ابن المنذر ومضمونه أن من ارتكب خارج الحرم ما يوجب قتله ثم لجأ إلى الحرم؛ قتل فيه كما لو ارتكبه فيه ابتداء أو في غيره ولم يلجأ إليه[47].

منشأ الخلاف

الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة سببه اختلاف علماء أصول الفقه في مسألتين تولدت الثانية منهما عن اختلافهم في المسألة الأولى:

فأما المسألة الأولى فهي تتعلق باختلافهم حول دلالة العام؛ أقطعية هي أم ظنية؟

فذهب الجمهور إلى أن العام لا يدل على كل ما يشمله دلالة قطعية بل إن دلالته على عمومه ظنية. وذهب الحنفية إلى أن دلالة العام على جميع أفراده دلالة قطعية إلا بقرينة تدل على إرادة بعضه[48].

وقد تولد عن اختلافهم في هذه المسألة اختلافهم في مسألة أخرى وهي: هل يجوز تخصيص العام بالدليل الظني؟

فيرى الحنفية أنه لا يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد والقياس؛ لأن العام من الكتاب والسنة قطعي وهذان ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما، لأن التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي.

وعند الشافعية يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس لأنهما دليلان

شرعيان، ولأننا إذا خصصنا العام بهما فقد علمنا بالدليلين، وأما إذا أعرضنا عنهما وعملنا بعام الكتاب أو السنة المتواترة؛ فإن ذلك يؤدي إلى العمل بأحد الدليلين وتعطيل الآخر[49].

لذلك فإن مباح الدم إذا التجأ إلى الحرم عصمه عند الحنفية لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[50].

وعند الشافعية لا يعصمه بل إن قتله جائز لأن النص مخصص بالقياس على من جنى في داخل الحرم، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[51].

الأدلـــة

دليل الفريق الأول:

استدل الحنفية وموافقوهم بالكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم.

فأما دليلهم من الكتاب فقوله جل شأنه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾[52]. أي محلاً تشتاق إليه الأرواح وتحن إليه، وهو أمان لهم من الخوف[53]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[54]. والحجة بهذه الآية من وجهين:

الأول:

أن الشارع علق وجود الأمن بشرط الدخول إلى الحرم. لذلك يثبت عند وجود الشرط لا قبله، فكان معناه: «ومن دخل الحرم صار آمناً».

والثاني:

لا يتحقق الأمن إلا بإزالة الخوف، وغير الجاني ليس بخائف، فلا يتصور ثبوت الأمن في حقه، وإنما المقصود ثبوت الأمن في حق الجاني لأنه هو

المقصود في النص[55].

وأما استدلالهم من السنة فكان بما يلي:

1 ـ قوله ﷺ: «إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً، ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا إن الله قد أذن لرسوله، ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب»[56].

2 ـ قوله ﷺ: «إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي ولم تحل لي إلا ساعة من دهر. لا ينفر صيدها ولا يعضد شوكها ولا يختلى خلالها ولا تحل لقطتها إلا لمنشد»[57].

والاحتجاج بهذين الحديثين من وجهين[58]:

الأول:

أنهما أفادا حرمة سفك الدم بها على الإطلاق، وتخصيصها بهذا يدل على أنه أراد العموم، فإنه لو أراد سفك الدم الحرام ما خص به مكة فلا يكون تخصيصها مقيداً.

والثاني:

قوله ﷺ: «إنما أذن لي فيها ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس». والمعلوم أنه إنما أحل له سفك دم حلال في غير الحرم فحرم سفكه حينما لجأ إلى الحرم، ثم أحلت له ساعة ثم عادت الحرمة، ثم أكد هذه الحرمة بمنعه قياس غيره عليه والاقتداء به فيه بقوله: «فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا إن الله قد أذن لرسوله، ولم يأذن لكم».

3 ـ قوله ﷺ: «إن أعدى[59] الناس على الله من قتل في الحرم أو قتل غير

قاتله أو قتل بذحول[60] الجاهلية»[61]. وعموم هذا الحديث يحظر قتل كل من كان فيه، فلا يخصص منه شيء إلا بدليله[62].

وأما دليلهم بما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم فبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قالِ عن الرجل إذا أصاب حداً ثم دخل الحرم: «أن لا يطعم ولا يسقي ولا يؤوي، ولا يكلم، ولا ينكح، ولا يبايع. فإذا خرج منه أقيم عليه الحد»[63].

كما أثر عنه وعن عمر بن الخطاب وعن ابنه عبد الله رضوان الله عليهم جميعاً أنه لو وجد أحدهم قاتل أبيه فيها ما قتله[64]. وذلك مستفاد من قوله ﷺ: «لا يسكن مكة سافك دم ولا آكل ربا ولا مشاء بنميمة»[65].

دليل الفريق الثاني:

احتج الشافعية والمالكية بالكتاب والسنة والمعقول:

فأما دليلهم من الكتاب الكريم فهو الآيات التي وردت في شأن الزناة والسراق والقتلة. قال جل شأنه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟﴾[66]. وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[67]. وقال عز من قائل: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[68].

فدلت هذه الآيات على عموم الأمر بإقامة العقوبات في كل زمان ومكان دون أن تخصص زماناً أو مكاناً بحكم آخر مستقل، فثبت وجوب استيفائها في الحرم وفي غيره[69]. ويؤيد ذلك ما رواه قتادة عن الحسن أنه قال: «لا يمنع الحرم من أصاب فيه أو في غيره أن يقام عليه». وكان يقول: «(ومن دخله كان آمناً) كان هذا في الجاهلية لو أن رجلاً جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يتعرض له حتى يخرج من الحرم. فأما الإسلام فلم يزده إلا شدة، من أصاب الحد في غيره ثم لجأ إليه أقيم عليه الحد»[70].

وأما احتجاجهم من السنة فكان بما يلي:[71]

1 ـ ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل، فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: اقتلوه»[72]. وفي رواية أخرى أنه «لما كان يوم فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس، إلا أربعة نفر وامرأتين وقال: اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل وعبد الله بن خطل ومقيس بن صبابه، وعبد الله بن سعد بن أبي السرح»[73].

وفي هذا الحديث إشارة إلى أن الجاني قد خص من قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ لذلك وجب أن تقام العقوبة عليه ولا تؤخر[74].

2 ـ ما احتج به الشافعي رحمه الله من أن النبي ﷺ «أمر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة إن قدر عليه». يقول الشافعي: «وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة. فدل أنها لا تمنع أحداً من شيء وجب عليه»[75].

وأما دليلهم من المعقول فهو أن من لجأ إلى الحرم وكانت جنايته موجبة للقصاص في الأطراف فإنه يستوفي منه في الحرم، فلما لم يبطل أدون الحقين بالدخول إلى الحرم فأعلاهما وهو رجم الزاني أو قتل المرتد أو القصاص في النفس لا يبطل بدخول الجاني إلى الحرم من باب أولى. كذلك الأمر بالقياس على ما إذا ارتكب ما يوجب هذه العقوبات في الحرم فإنه يقتل فيه فكذا إذا التجأ إليه بعد أن ارتكب موجباتها في غيره[76].

مناقشة الأدلة

نقد الفريق الثاني لأدلة الجمهور:

نوقشت أدلة الجمهور بما يلي:

أولاً:

إن قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ لا يفيد الأمر بالأمان وتحقق

العصمة لمن دخل الحرم، بل هي خبر عما مضى لم يقصد به إثبات حكم مستقبل ومفاد الخبر تقدير نعم الله وتنبيه من كان بها جاهلاً أو منكراً، والدليل على ذلك أن القتل قد وقع بعد ذلك فيها، وخبر الله سبحانه وتعالى لا يقع بخلاف مخبره، فدل ذلك على أن المقصود هو الإخبار عما مضى[77].

ثانياً:

قوله جل شأنه: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾ ليس فيه بيان نوعية الأمن، فيمكن أن يكون أمناً من القحط، ويمكن أن يكون أمناً من نصب الحروب كما يمكن أن يكون أمناً من إقامة الحدود، وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل عليها جميعاً، بل إن حمله على الأمن من القحط والآفات أولى لأننا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك فكان القول بأن الآية خبر عما مضى أولى[78].

ثالثاً:

أن معنى قوله ﷺ: «إن الله حرم مكة.. الحديث» أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها وأن ذلك أحل له عليه الصلاة والسلام ساعة من نهار. وليس معناه عدم إقامة العقاب على من لجأ إلى الحرم جانياً بل إن من ارتكب جريمته ثم التجأ إلى الحرم فإن الإمام يضيق عليه بما يؤدي إلى خروجه، فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل، فإن لم يخرج حتى قتل جاز[79].

رابعاً:

أن أصحاب هذا الرأي ناقضوا أنفسهم فقالوا بأن الجاني الملتجىء إلى الحرم آمن إذا دخل فيه فلا يقتل فيه ولكنه لا يطعم ولا يسقي ولا يجالس ولا يبايع ولا يكمل حتى يضطر إلى الخروج. واضطراره إلى الخروج نفي للأمان الذي بنوا عليه هذا الرأي[80].

رد الجمهور على دليل الفريق الثاني:

نوقشت أدلة القائلين بعدم التوقف عن إقامة العقوبة الحدية إذا كانت رجماً أو قتلاً بالقصاص على من ارتكب الجريمة خارج الحرم ثم لجأ إليه بما يلي:

أولاً:

إن الاستدلال بعموم الأدلة التي تقضي بوجوب إقامة الحدود استدلال في غير محل الخلاف للأسباب الآتية[81]:

1 ـ أنه لا يصح عمومها لكل زمان ومكان لعدم التصريح فيها بزمان الاستيفاء ولا مكانه، كما أنه لا تعرض فيها لشروطه وعدم موانعه؛ لأن اللفظ لا يدل عليها بوضعه، ولا بتضمنه، فهي مطلقات قيدت بالأحاديث الواردة في هذا الباب[82].

2 ـ وعلى فرض التسليم بعموم هذه الأدلة، فهي رغم ذلك مخصصة بأحاديث الباب لأنها قاضية بمنع ذلك في مكان خاص، وهي متأخرة فإنها في حجة الوداع بعد شرعية الحدود.

ثانياً:

وأما قتل «ابن خطل»[83] فقد كان في وقت الحل، والنبي ﷺ قطع الإلحاق، ونص على أن ذلك من خصائصه. أما قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار»، فيفسره ابن القيم بأنه: «صريح في أنه إنما أحل له سفك دم حلال في غير الحرم في تلك الساعة خاصة إذ لو كان حلالاً في كل وقت لم يختص بتلك الساعة، وهذا صريح في أن الدم الحلال في غيرها حرام فيها فيما عدا تلك الساعة»[84].

ثالثاً:

أما الاستدلال بالمعقول فيمكن أن يرد عليه بما يلي[85]:

1 ـ لا يجوز قياس الأنفس على الأطراف لأن الأطراف في حكم الأموال والأمن ثبت للأنفس. فإن قوله تعالى: «ومن دخله» يتناول الأنفس لا الأطراف إلا أن الأمان يثبت فيها تبعاً للنفس، ولذلك يجب القصاص في الأطراف والقطع في السرقة لأن الأمان الذي ثبتِ لها تبعاً للأنفس لا يمنع الاستيفاء فيها. وذلك يختلف قطعاً عن ظرف الصيد، فإن ظرفه بمنزلة ذاته لأنه لا يصير متوحشاً بعد فقدان طرفه فهو حينئذ خارج عن الصيدية وقد ثبت فيه ذلك بنص مقصود وهو قوله ﷺ: «ولا ينفر صيدها... الحديث»[86].

2 ـ ولا يجوز كذلك قياس من جنى خارج الحرم على من ارتكب جنايته فيه؛ لأن ذلك قياس مع الفارق، وجمع بين ما فرق الله ورسوله والصحابة بينهما.

فالفرق بين اللاجىء إليه والمنتهك لحرمته من وجوه[87]:

الأول: اللاجىء إلى الحرم معظم لحرمته، والجاني فيه هاتك لها.

والثاني: اللاجىء إليه بمنزلة من جنى خارج بساط الملك وحرمه ثم دخل إلى حرمة مستجيراً، والجاني فيه بمنزلة المفسد الذي ارتكب جريمته على بساط الملك وفي داره وحرمه.

والثالث: إذا أفسد اللاجىء مرة وهي ارتكابه للجريمة فقد أفسد الجاني فيه مرتين؛ إحداهما هتكه لحرمة الله سبحانه وتعالى والأخرى هتكه لحرمة بيته وحرمه.

والرابع: لو لم تقم الحدود على الجناة في الحرم لانتشرت الجريمة وعم الفساد في حرم الله، فإن أهل الحرم كغيرهم في حاجة إلى صيانة نفوسهم وأموالهم وأعراضهم. لذلك قرر الشارع الحكيم إقامة الحدود على من ارتكب موجباتها في الحرم إعمالاً لأحكامه، وتطبيقاً لحدوده ودرءاً للمفساد عن الحرم وأهله.

الترجيح والاختيار

الفقهاء الذين منعوا التوقف عن تطبيق العقوبة إنما قصدوا من ذلك الحيلولة دون تحول الحرم إلى مركز لتجمع القتلة والزناة والمحاربين باعتبار أن الجاني سيجد من لجوئه إلى الحرم الحماية من العقاب، والمأمن من وصول يد العدالة إليه وبذلك ينتشر الفساد وتعم الفوضى[88].

ولكن رأي الجمهور بأدلته أقوى من رأي المانعين من عدة وجوه:

الأول:

أنه أقوى أدلة، وهو بعد ذلك اتفاق الصحابة والتابعين.

والثاني:

أن دلالة أدلته أصرح في حرمة مكة، والتوقف عن تطبيق العقاب على من جنى في غيرها ثم لجأ إلى حرم الله ملتمساً الأمان.

والثالث:

أن الجاني في الحرم يقام عليه العقاب ولا يؤجل، وفي ذلك إرهاب للجاني في غيره الملتجىء إليه، فهو من هذه الناحية قد توقف شره في حدود جنايته ولا يتوقع أن يجني فيه مستقبلاً، فإذا ارتكب فيه جريمة أقيمت عليه عقوبتها ولا يؤجل.

والرابع:

أن الجاني في غيره، الملتجىء إليه لا يترك هملاً بدون رقيب، بل إن أجهزة الأمن في حرم الله تتولى رقابته وتعرف الناس به؛ فلا يطعم ولا يسقى ولا يبايع، ولا يجالس، ولا يناكح، ولا يؤوي حتىَ تضيق عليه الأرض بما رحبت ويخرج ليقام عليه العقاب. ولعل في ذلك دفعاً لخشية بعض الفقهاء من تحول الحرم إلى مركز لتجمع الجناة والمجرمين.

وأما ذلك لا يجد الباحث بدا من القول بأن رأي الجمهور هو الأصوب والأرجح والله سبحانه وتعالى أعلم وقوله أعدل وأحكم وهو يقول الحق ويهدي السبيل.

المطلب الثاني
التوقف خشية من تجاوز مقاصد العقاب

العقوبة الحدية - كما تقدم - ضبط شرعي أريد به إجمالاً حفظ الإنسان من عوامل الهدم الفكري المتمثلة في طغيان الظلم عليه لدرجة لا يطيقها وطغيان الملذات عليه لدرجة لا يقيم معها لأمر الله وزنا، وجعله دائماً في مستوى المكانة العليا التي يريد له خالقه أن يتبوأها(89).

لذلك قررت الشريعة أن تكون العقوبة متناسبة مع الجريمة ومناسبة للجاني الذي ارتكبها، إذا طبقت بالكيفية الشرعية لتطبيقها، والتي يأتي في مقدمتها عدم تجاوز حدود الألم الذي قدرت الشريعة أنه هو وحده أثر العقاب المتناسب مع الجريمة والذي يكفي في ردع الجاني وتهذيبه.

وقد اتفق جمهور أئمة الاجتهاد من حيث المبدأ على وجوب التوقف عن تطبيق العقوبة الحدية إذا كانت قطعاً أو جلداً في في الجو الشديد البرودة أو الشديد الحرارة(90)، مع اختلافهم في القدر الذي يكون مؤثراً على صحة الجاني، منذراً بتجاوز ألم العقوبة الحد الذي قدرته الشريعة(91).

ولم أجد فيما اطلعت عليه من كتب فقه مدرسة الحنابلة رأياً لهم يؤيد رأي الجمهور في هذه المسألة القاضي بإرجاء توقيع العقوبة على الجاني إذا كان الجو شديد البرودة أو شديد الحرارة. ولكنني وجدت لهم تخصيصاً لقطع السرقة من بين الحدود كلها؛ فعندهم أن القطع يؤخر في جريمة السرقة في البرد

والحر الشديدين. قال صاحب «المحرر»: «ولا يؤخر الجلد لمرض ولا ضعف... فأما القطع فلا يجوز مع خشية التلف بحال»[92]. وقال صاحب «زوائد الكافي والمحرر على المقنع»: «ولا يجوز القطع مع خشية التلف بحال»[93]. وقال صاحب «المغني»: «ولا تقطع في شدة حر ولا برد لأن الزمان ربما أعان على قتله والغرض الزجر دون القتل»[94].

والذي ترجح لدي بعد ذلك أن الحنابلة ساروا في هذه المسألة على رأيهم بشأن تخفيف العقوبة على الجاني المريض مرضاً يرجى برؤه فاعتبروا شدة البر والحر نوع مرض لا يؤجل العقاب بسببه، وذلك على النحو الذي تقدم بيانه في الفصل الماضي[95]، واستثنوا منها قطع السرقة كما سلفت الإشارة.

وأما جمهور الفقهاء فقد اختلفت عباراتهم في تقدير البرد والحر الذي يتوقف بسببه عن إقامة العقوبة الحدية.

فأما المالكية فيقول «ابن القاسم»[96]: «وكذلك ذكر مالك في الذي يخاف عليه من البرد إن هو أقيم عليه الحد فإنه يؤخره ولا يضرب ويسجن وإنما قال في البرد في القطع وليس في الضرب»[97]. وقال معقباً على ذلك: «والضرب عندي بمنزلة القطع في البرد إن خيف عليه، والحر عندي بمنزلة البرد في ذلك كله»[98].

وأما الشافعية فيقول صاحب المهذب: «وإن كان الحر شديداً أو البرد شديداً أو كان مريضاً مرضاً يرجى برؤه أو كان مقطوعاً أو أقيم عليه حد آخر ترك إلى أن يعتدل الزمان ويبرأ من المرض أو القطع ويسكن ألم الحد، لأنه إذا أقيم عليه الحد في هذه الأحوال أعان على قتله»[99].

ويقول صاحب «مغني المحتاج» عن التوقف عن تطبيق الحد في البرد والحر الشديدين: «بل يؤخر إلى البر واعتدال الوَقت خشية الهلاك وكذا القطع في السرقة خلاف القصاص وحد القذف»[100]. وذلك لأنهما عند الشافعية من حقوق العباد. ثم بين أنه لو كان الجاني في البلاد الباردة كالمحيطات

المتجمدة، أو البلاد الحارة كمجاهل أفريقيا فإنه لا توقف عن تطبيق الحد عليه، ولا يجوز نقله إلى بلاد معتدلة المناخ، لما في ذلك من تأخير للحد وجلب للمشقة، ولكن يمكن معالجة ذلك بتخفيف العقاب عليه إذا كان جلداً، قياساً على المريض[101].

وأما الجعفرية فيقول صاحب كتاب «فقه الإمام جعفر الصادق»: «إذا كان الحد جلداً فلا يقام في شدة الحر، ولا في شدة البرد. فقد مر الإمام الصادق (ع)[102] المدينة في يوم بارد، وإذا برجل يضرب بالسياط فقال: سبحان الله في مثل هذا الوقت يضرب!.. فقيل له: وهل للضرب وقت؟ قال: نعم، إذا كان في الحر ضرب في برد النهار، وإذا كان في البرد ضرب في حر النهار»[103].

وأما الحنفية فالمتفق عليه عندهم أنه لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد[104]. وكذلك لا يجلد المحدود عندهم في البرد والحر الشديدين. قال الكاساني[105]: «فلا يجوز الإقامة في الحر الشديد والبرد الشديد لما في الإقامة فيهما من خوف الهلاك»[106]. وقال «الزيلعي»[107]: «والجلد شرع زاجراً لا متلفاً، ولهذا لا يقام الحد في شدة الحر ولا في شدة البر»[108]. وقال مثل ذلك صاحب كتاب: «فتح الله المعين»[109].

وفي رأيي أن لابن الهمام[110] اختياراً على خلاف المذهب في هذه المسألة فيقول: «ولخوف التلف لا يقام الحد في البرد الشديد والحر الشديد بل يؤخر إلى اعتدال الزمان»[111]. ثم يعقب على ذلك بقوله: «وهذا في البرد عند من يرى تجريد المحدود ظاهر لأنه قد يمرض أما الحر فلا نعم لو كان ضرب الحد مبرحاً صح ذلك لكنه شديد غير مبرح ولا جارح فلا يقتضي الحال تأخير حده للبرد والحر بخلاف القطع»[112].

يتبين من خلال ما تم عرضه من نقول عن أئمة المدارس الفقهية ما يلي:

1 ـ أنهم يتفقون في وجوب إقامة الحد حين اعتدال المناخ وعدم جواز تأخيره.

2 ـ ويرون التوقف عن تطبيق العقوبة في البرد والحر الشديدين.

3 ـ وأنهم يختلفون في تقدير درجة البرد والحر الذي يتوقف بسببه عن إقامة الحد. ولهذا فالذي قال بالتوقف في قطع السرقة وحدها، أو الذي قال بالتوقف في البرد الشديد لا في الحر، أو الذي قال بعدم اقتضاء الحال تأخير الجلد في البرد والحر على السواء؛ إنما نظر إلى الموضوع من حيث وجود الضر وعدم وجوده وهذه مسألة يمكن للقاضي تقديرها بحسب بنية المحدود وقوة احتماله من ناحية، وشدة الحرارة أو البردة من ناحية أخرى. على أن من نظر إلى شدة الحرارة على أنها ليست متلفة، إنما غلب فكرة الألم الذي سيعانيه المحدود في البرد الشديد، وغاب عن ذهنه أن شدة الحرارة وإن كان الجلد في حينها ليس مؤلماً كشدة البرودة إلا أنه قد يكون متلفاً في بعض الأحيان بسبب النزيف الذي قد يحدث للمحدود أثناء وبعد تنفيذ الحد. لذلك فإن للقاضي اللجوء إلى أهل الخبرة من الأطباء المختصين لإجراء كشف طبي على المحدود بقصد معرفة إمكانية التنفيذ من عدمه في ذلك الأوان[113]

(خاتمة المبحث)

لا بد في ختام هذا المبحث من بيان ما اتضح لي من خلال تتبع آراء الفقهاء التي سلف عرضها، والتي لا تخرج في مجملها عن الأهداف التشريعية التي رسمتها الشريعة مقاصد لعقوباتها:

1 ـ فيجب أن يكون الإيلام الذي يحدثه العقاب متناسباً مع الجريمة التي ارتكبها المحدود.

2 ـ ويجب أن يكون العقاب والألم الناجم عنه قد وقعا في المكان والزمان المناسب بحيث يحدثا الآثار التربوية التي شرعا من أجلها:

ـ فيجب أن يكون المكان قد أذن الله للمسلمين أن يقيموا فيه حدوده حتى يحدث الردع للجاني كي لا يعاني آلام الجريمة مستقبلاً، وينزجر غيره فلا يعاني آلامها حاضراً ولا مستقبلاً.

ـ ويجب أن يكون الزمان مناسباً؛ فتوقع العقوبة عليه حين اعتدال الهواء، لا في شدة حر ولا في شدة برد؛ لأن ذلك قد يتجاوز حدود الألم الذي قدرته الشريعة وجعلته وحده هو أثر العقاب الذي يتناسب مع الجريمة، والذي قدرت أنه كاف في ردع الجاني وتهذيبه.

فأهلية المكان والزمان وسيلتان شرعيتان لتهيئة الجاني لتوقيع العقاب عليه حتى يشعر بالألم المقصود، وتحدث له الآثار التربوية التي شرعا من أجلها.

الهوامش

(1) النبراوي، شرح الأحكام العام لقانون العقوبات الليبي، ص 543- رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 1059- محمود نجيب حسني، قانون العقوبات، القسم العام، ط 4، ص 911.

(2) السراج، علم الإجرام وعلم العقاب، ص 475-477.

(3) راجع في ذلك: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 227-231- ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 293 وما بعدها - عبد العزيز عامر، التعزير في الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة (القاهرة: البابي الحلبي، 1377 هـ/ 1957 م) ص 416-423.

(4) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 137- الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154- ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 361- ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 157- الشريف، المبادىء الشرعية، ص 196- البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 82.

(5) يراجع بتوسع: الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الدراسة.

(6) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 131- ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 137- ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 12- مالك، المدونة، ج 6، ص 250- ابن جزي، القوانين الفقهية ص 361- الشافعي، الأم، ج 6، ص 122- الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 414- عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، ج 10، ص 132- البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 176- الشريف، المبادىء الشرعية، ص 191-192.

(7) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 16.

(8) هو أبو نجيد عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي الأزدي أسلم قديماً وغزا مع رسول الله ﷺ. توفي رحمه الله سنة 52 هـ. راجع: ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 283ـ284ـ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 37.

(9) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1324 وقصة ماعز والغامدية رواها مسلم في هذا الباب من طرق أخرى عن صحابة آخرين.

(10) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 17.

(11) راجع: الموسوعة الطبية الحديثة «Modern Medical Encyclopedia»، تأليف: نخبة من علماء مؤسسة «Golden Press»، مجموعة الألف كتاب، ترجمة: مجموعة من الأساتذة (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، بلا تاريخ) ج 6، ص 817ـ الصابوني، روائع البيان، ج 1، ص 304.

(12) الموسوعة الطبية الحديثة، ج 6، ص 819ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 59ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 1، ص 46.

(13) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، ج 1، ص 245.

(14) الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 326ـ الحصني، كفاية الأخيار، ج 1، ص 46ـ ابن حزم المحلي، ج 11، ص 175ـ الموسوعة الطبية الحديثة، ج 14، ص 1982 وما بعدها.

(15) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 175ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 326ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 17ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 175ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 156ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156.

(16) أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه، واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم كتاب الحدود، باب تأخير الحد عن النفساء، ج 3، ص 1330ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 281.

(17) الشريف، المبادىء الشرعية، ص 195.

(18) الموسوعة الطبية الحديثة، ج 7، ص 967ـ وراجع كذلك: عائدة عبد العظيم البنا، الإسلام والتربية الصحية، ط 1 (الرياض: مكتب التربية لدول الخليج، 1404 هـ/ 1984 م) ص 135.

(19) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 201.

(20) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154ـ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، بلا رقم طبعة (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، بلا تاريخ) ج 20، ، ص 43ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 283ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص 193.

(21) مالك، المدونة، ج 6، ص 250ـ الخرشي، شرح الخرشي علي خليل، ج 5، ص 326ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 16ـ17ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 82ـ المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 268ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 12ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 137.

(22) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 12.

(23) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 175ـ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 137ـ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 202.

(24) الغامدية نسبة إلى غامد وهي بطن من جهينة.

(25) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1323.

(26) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 202ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 154 ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص 193.

(27) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 16ـ17ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 12.

(28) هو بشير بن المهاجر الكوفي الغنوي من الطبقةِ الخامسة. قال عنه ابن حجر: صدوق لين الحديث، رمى بالإجراء. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 103.

(29) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 137ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3،

ص 175ـ وراجع الروايتين في صحيح مسلم، ج 3، ص 1321 وما بعدها ـ وقد روى الدارقطني وأبو داود وأحمد وغيرهم هذا المضمون بطرق أخرى، راجع طرق هذه الروايات في: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 280 وما بعدها.

(30) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 12.

(31) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 202ـ203.

(32) هو محمد نجيب المطيعي وليس هو محمد بخيت المطيعي الفقيه الحنفي، الذي كان مفتياً للديار المصرية والمولود في «المطيعة» من أعمال أسيوط سنة 1271 هـ/ 1854 م، المتوفى بالقاهرة سنة 1354 هـ/ 1935 م من كتبه: التكملة الثانية للمجموع شرح المهذب في الفقه الشافعي، وإرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة. راجع ترجمة للثاني في: الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 274ـ كحالة، معجم المؤلفين ج 9، ص 98ـ99.

(33) المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، ج 20، ص 43.

(34) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11، ص 202ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 281.

(35) أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي المعروف بشاه ولي الله (ت: 1176 هـ)، حجة الله البالغة، بلا رقم طبعة، تحقيق: السيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد، بلا تاريخ) ج 2، ص 762.

(36) راجع قوله ﷺ فيما رواه الشيخان من أن الحدود كفارات لأهلها «ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه». والداخلون في المشيئة الذين ينجون من عذاب الله يوم لقائه بفضله ورحمته، يسميهم العلماء: «عتقاء المشيئة». راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 220ـ221.

(37) اتفق علماء السلف على أن من ارتكب جريمة داخل الحرم أقيمت عليه عقوبتها فيه ولم يخالف في ذلك إلا بعض الهادوية الذين قالوا بأن يخرج الجاني من الحرم ولا يقام عليه الحد فيه. راجع: الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 54ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 25ـ26ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 78.

(38) راجع في هذا المعنى: أبو زهرة، العقوبة، ص 325.

(39) الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 31.

(40) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد واللفظ للبخاري. راجع: صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب: لصاحب الحق مقال، ج 3، ص 155ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 7، ص 142.

(41) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، فقيه حنفي من طبقة أصحاب الترجيح، تفقه على أبي الحسن الكرخي. من كتبه: شرح مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي. ولد سنة (305 هـ)، وتوفي في بغداد سنة (370 هـ). راجع: طاش كبرى زادة، طبقات الفقهاء، ص 66ـ67.

(42) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 26ـ وراجع كذلك: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 208.

(43) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 75ـ76ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 55.

(44) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج 1، ص 296ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 26ـ27ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 76 وما بعدها ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 165ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 87ـ ابن حزم، المحلي، ج 10، ص 493ـ494ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 157ـ158.

(45) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 25ـ محمد سلامة، «جنايات الحدود في فقه ابن عمر رضي الله عنه» مجلة دار الحديث الحسنية، العدد السابع (140 هـ/ 1989 م) ص 148 (الرباط: دار الحديث الحسنية).

(46) الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 32.

(47) الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 55ـ محمد سلامة، جنايات الحدود في فقه ابن عمر رضي الله عنه، ص 148ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 4، ص 52ـ53 وج 8، ص 161ـ162ـ ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، ط 1 (حلب: المطبعة العلمية 1347 هـ) ص 327. (نقلاً عن: الشريف: المبادىء الشرعية، ص 209) ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 194.

(48) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج 1، ص 291 وما بعدها - وراجع: أحمد الحصري، استنباط الأحكام من النصوص، ط 1 (بنغازي: جامعة قاريونس 1401 هـ/ 1981 م) ص 181-182- مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1392 هـ/ ص 1972 م) ص 202 وما بعدها.

(49) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 294- شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت: 656 هـ)، تخريج الفروع على الأصول، ط 1، تحقيق: محمد أديب صالح (دمشق: كلية الشريعة بجامعة دمشق، 1382 هـ/ 1962 م) ص 175.

(50) سورة آل عمران، الآية: (97).

(51) سورة البقرة، الآية: (191).

(52) سورة البقرة، الآية: (125).

(53) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (طبعة دار الأندلس) ج 1، ص 295.

(54) سورة آل عمران، الآية: (97).

(55) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 296.

(56) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه وأحمد واللفظ للبخاري. راجع: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ليبلغ العلمْ الشاهد الغائب، ج 1، ص 37- صحيح مسلم كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها.. الخ، ج 2، ص 986-987- صحيح الترمذي (طبعة التازي)، كتاب الديات، باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو، ج 6، ص 177-178- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 1، ص 453.

(57) أخرجه البخاري وابن ماجه واللفظ للبخاري. راجع: صحيح البخاري، باب غزوة الفتح، ج 5، ص 194- سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب فضل مكة، ج 2، ص 1038.

(58) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 76-77.

(59) أعدي من التعدي بمعنى أشد الناس تعدياً.

(60) ذحول جمع «ذحل» بفتح الذال المعجمة وسكون الحاء المهملة معناها الثأر وطلب المكافأة والعداوة أيضاً والمعنى هنا: من كان له دم في الجاهلية بعد

دخوله في الإسلام. راجع: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 194.

(61) أخرجه أحمد في مسنده. راجع: أحمد عبد الرحمن البنا، الفتح الرباني، أبواب القصاص، باب هل يستوفي القصاص والحدود في الحرم والمساجد أم لا؟، ج 16، ص 43ـ44.

(62) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 26.

(63) أخرجه ابن جرير عن سعيد بن جبير. راجع: جامع البيان، ج 7، ص 33.

(64) المصدر نفسه، ج 7، ص 32ـ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 197ـ198ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 194.

(65) راجع في ذلك: الجصاص، أحكام القرآن، ج 2 ص 27. والحديث المذكور لم أقف على تخريجه، ولكن ذكره الجصاص في «الأحكام» مروياً عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(66) سورة النور، الآية: (2).

(67) سورة المائدة، الآية: (38).

(68) سورة البقرة، الآية: (179).

(69) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 76ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص 210ـ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 194.

(70) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 25.

(71) لم أجد للشافعية استدلالاً بالحديث الذي ورد فيه «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فارًا بدم» الذي رواه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد. فهو ليس من كلام رسول الله ﷺ بل هو من كلام عمرو بن سعيد الذي وجهه لأبي شريح الخزاعي راوي الحديث. والذي وجدته هو أن الأحناف قالوا في معرض سردهم لأدلة مخالفيهم أن الشافعية احتجوا به. ولذلك فلم أضعه ضمن أدلتهم.

(72) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب دخول مكة بغير إحرام. وأخرجه مسلم في كتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير إحرام. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 89.

(73) هذا جزء من حديث أخرجه النسائي عن مصعب بن سعد عن أبيه. راجع: سنن النسائي (المجتبى)، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، ج 7، ص 97ـ98.

(74) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 296ـ الشريف، المبادىء الشرعية، ص 211.

(75) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 4، ص 52.

(76) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 296ـ297.

(77) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 284ـ285.

(78) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 4، ص 52ـ53.

(79) المصدر نفسه، ج 4، ص 52.

(80) راجع في هذا المعنى: ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 285.

(81) الشوكاني، نيل الأطار، ج 7، ص 194ـ195ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 54ـ55ـ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 198.

(82) راجع قضية: (عمومات خصصت أم مطلقات قيدت؟) في: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 194ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 54.

(83) هو عبد مناف بن خطل وقيل عبد الله بن خطل كان مسلماً فارتد وقتل مسلماً كان يخدمه، وكان يقول الشعر يهجو به النبي ﷺ ويأمر جاريتيه أن تغنيا به. فأمر رسول الله بقتله وقتلهما معه. فأما ابن خطل فقتله سعيد بن حريث، وأما الجاريتان فقتلت إحداهما واستؤمن للأخرى فأمنها عليه الصلاة والسلام. راجع: النسائي، سنن النسائي (المجتبى)، ج 7، ص 97ـ الصنعاني، سبل السلام، ج 4، ص 54ـ محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 89، هامش رقم (862).

(84) ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 198ـ199ـ وراجع كذلك: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 298.

(85) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 298.

(86) أخرجه البخاري وابن ماجه وقد سبق تخريجه. راجع: ص 675، هامش (57)، ص 692.

(87) ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 199ـ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 298.

(88) راجع في هذا المعنى: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 212ـ213.

(89) راجع ما سبق، ص 159ـ وسيأتي ذكر مقاصد العقوبة في الباب القادم إن شاء الله تعالى.

(90) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 137ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 137ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 59ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 11ـ أبو السعود، فتح الله المعين على شرح الكنز لمحمد منلا مسكين، ج 2، ص 356ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 249ـ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 361ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 296ـ الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، ج 5، ص 326ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 155ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 414ـ415ـ الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 270ـ المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، ج 20، ص 43ـ الغمراوي، السراج الوهاج، ص 524ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 156ـ المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ج 4، ص 156ـ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 271.

(91) راجع في هذا المعنى: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 198ـ200.

(92) أبو البركات، المحرر في الفقه، ج 2، ص 164ـ165.

(93) عبد الرحمن بن عبيدان، زوائد الكافي والمحرر على المقنع، ص 287.

(94) ابن قدامة، المغني ج 9، ص 99.

(95) راجع فقرة: «المرض الذي يرجى شفاؤه» في المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذا الباب.

(96) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصري، صحب الإمام مالك عشرين سنة وتفقه به وبنظرائه، قيل أنه أثبت الناس في مالك وأعلمهم بأقواله. خرج عنه البخاري في صحيحه، وأخذ عنه جماعة منهم أصبغ ويحيى بن دينار وأسد بن الفرات وسحنون. ولد سنة 133 هـ وقيل سنة 128 هـ، ومات في مصر سنة 191هـ. راجع: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 58.

(97) و(98) مالك، المدونة، ج 6، ص 249.

(99) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 270.

(100) و(101) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 155.

(102) هو أبو عبد الله الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بالصادق، مات سنة ثمان وأربعين. ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 132.

(103) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 271.

(104) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 137ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 11.

(105) هو الإمام أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني تفقه على الإمام السمرقندي وألف كتاب «البدائع» وهو شرح كتاب «تحفة الفقهاء» لشيخه. توفي رحمه الله في العاشر من رجب سنة 578 هـ. راجع: طاش كبرى زادة، طبقات الفقهاء، ص 102ـ103ـ الخضري، تاريخ التشريع، ص 254.

(106) بدائع الصنائع، ج 7، ص 59.

(107) هو أبو عمر عثمان بن علي الزيلعي فقيه حنفي كان مشهوراً بمعرفة الفقه والنحو والفرائض. توفي سنة 743 هـ. راجع: طاش كبرى زادة، طبقات الفقهاء، ص 125.

(108) تبيين الحقائق، ج 3، ص 174.

(109) أبو السعود، فتح الله المعين على شرح منلا مسكين، ج 2، ص 356.

(110) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد المشهور بابن الهمام، فقيه حنفي كان علاّمة زمانه ولد سنة 789 هـ وتوفي سنة 861 هـ. راجع: طاش كبرى زاده، طبقات الفقهاء، ص 132.

(111) فتح القدير، ج 4، ص 137.

(112) المصدر نفسه، ج 4، ص 137.

(113) راجع في هذا المعنى: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 200.

الباب الرابع

أهداف العقوبة الحدية



تمهيد:

تقدم البيان أن العقوبة الحدية هي الشق السلبي من المقاصد الضرورية لهذه الشريعة الربانية، وهي إذا وجدت الوعاء الشرعي الذي رسمه الخالق لتطبيقها؛ استطاع هذا الكائن الوفاء بمسئوليته في الكون المتمثلة في إعلاء كلمة الله تعالى، وتعمير أرضه لإقامة الحضارة المثلى، اللائقة به، وبما يريده له فاطره سبحانه وتعالى من علو ورفعة، وعز ومنعة، وسعادة غامرة هي المقدمة الأولى للحياة السرمدية في جنات عدن؛ دار المقامة الكبرى.

الوعاء الشرعي لهذه العقوبة هو الشق الإيجابي من مقاصد الشريعة المتضمن لقطع الأعذار أمام الإنسان حتى لا يعاني آلام شر الجريمة في نفسه وفي غيره، وهو ـ كذلك ـ إذا تحقق له وجود شرعي؛ فإن الجريمة إذا وقعت بعد ذلك فإنها تكون شذوذاً عن القاعدة الأصيلة التي يقوم عليها بناء ذلك الوعاء.

ولعل سبب هلع وفزع خصوم الإسلام من الحدود الشرعية هو تصورهم أنها لو أقيمت؛ ما نجى منها أحد، وذلك لاعتقادهم أن الوعاء الفاسد الذي نشأوا فيه هو الوعاء الذي ستطبق فيه هذه الحدود، وهو وعاء شاعت الجريمة فيه وذاع صيتها بصورة مقززة حتى أصبحت مستساغة في أذهانهم، يرون البشاعة في استنكارها، فوق ما يرونه من البشاعة في وقَوعها. . أضف إلى ذلك أنه سرعان ما يقفز إلى خيالات هؤلاء صور المشوهين والقتلى، كلما صار الحديث عن الشريعة، وعن العقوبة الحدية في قانونها.

إن هذه الحدود لم تشرع في فراغ، ولا تطبق كذلك في فراغ، ولكنها وجدت مع غيرها من الأحكام لإقامة المجتمع الصالح القائم على الحق والعدالة والحرية، وهي بالإضافة إلى ذلك لها أهدافها الخاصة الجامعة بين العدالة والرحمة، والعلم والحكمة، والطهارة والعفة، والأمان والطمأنينة... كيف لا وقد صدرت عن خالق مدبر حكيم عليم بمن خلق: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(1).

إن الشريعة حينما شرعت هذه الحدود نظرت إلى الجريمة من زوايا مختلفة:

- فقد نظرت إليها بعين الإنسان الذي ارتكبها.
- ونظرت إليها بعين من وقعت عليه.
- كما نظرت إليها بعين المجتمع الذي وقعت فيه وعليه في نهاية المطاف.

فقررت لذلك الجزاء العادل الذي فيه بلسم الجراح، وشفاء الصدور والهدى والرحمة والبشرى للمسلمين.

لذلك فإن الحديث في هذا الباب سوف يكون مقسماً إلى الفصول الآتية:

الفصل الأول: في الجرائم الحدية بين الشريعة والقوانين الوضعية.
الفصل الثاني: أثر تطبيق العقوبة الحدية على الجاني والمجني عليه.
الفصل الثالث: أمن المجتمع بين الشريعة والقوانين الوضعية.

الفصل الأول

الجرائم الحدية بين الشريعة والقوانين الوضعية



المبحث الأول
أثر تطبيق القوانين الوضعية
على الجرائم الحدية

تقسيم:

الحديث في هذا المبحث سيكون دراسة نقدية تحليلية في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: وسيكون في الجريمة والعقوبة.

المطلب الثاني: وسيكون في واقع العقوبة في القانون الوضعي.

أما المطلب الثالث فسيتناول عيوب التشريع الجنائي الوضعي ونواقصه.

المطلب الأول
الجريمة والعقوبة

الفرع الأول
النظرة إلى الجريمة

الجريمة في ذاتها مظهر من مظاهر النشاط البشري، وهي حدث اجتماعي يؤذي المجتمع، ويعتدي على حرماته بانتهاكه للسلطان المتمثل في قوانينه. فالمجتمع هو الذي يضع القواعد المنظمة للسلوك البشري؛ فيأمر أفراده بطاعتها، ويرتب على عصيانها جزاء، وهو يستلهم هذه القواعد من العقيدة الفكرية، والقيم الأساسية التي يقوم عليها بناؤه[2].

وبما أن الجريمة اعتداء من قبل الفرد على حق المجتمع في الأمن والاستقرار؛ لذلك كان طبيعياً أن تكون النظرة إلى الجريمة مبنية على النظر إلى طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع[3].

فالأمم التي تبالغ في تقديس الحرية الفردية، وترى أن الكيان الذاتي للفرد يجب أن يتحقق بحيث يصبح هو محور الحياة الاجتماعية كلها؛ تتساهل في أمر الجريمة إلى درجة تبرئتها الفرد من المسئولية عنها، وتحميلها المجتمع المسئولية عن جرائم أفراده، بحكم ما يفرض عليهم من الكوابت والقيود، بل إنها تذهب إلى أقصى من ذلك فتجعل المجرم مجنياً عليه، وتعتبر المجتمع هو المجرم الحقيقي. ولهذا تقوم بتخفيف العقوبة على الجاني، رويداً رويداً، إلى أن تخرج بها من دائرة العقاب.

وأما الأمم التي تقدم حق الجماعة على حق الفرد فهي، على العكس من ذلك، تبالغ في تقديس الجماعة إلى درجة عدم الاعتراف بكيان مستقل للفرد عنها، ومن ثم تبالغ في تشديد العقاب عليه إلى حد قتله وتعذيبه بسبب أعمال قد لا تحمل الطابع الإجرامي على الإطلاق[4].

الفرع الثاني
النظرة إلى العقوبة وأهدافها

ينبثق عن النظرة إلى الجريمة، النظرة إلى العقوبة وإلى الهدف من توقيعها. ويتنازع ذلك في الفكر القانوني والفلسفي المعاصر ثلاثة آراء[5]:

أولها: أن العقوبة هي الجزاء المقابل للجريمة «Retribution».

وثانيها: أنها تهدف بتشريعها، وتؤدي بتطبيقها إلى منع وقوع الجريمة في المستقبل «Deterrence» أي الردع.

وثالثها: أنها إجراء تقويمي يؤدي إلى إصلاح الجاني «Reformation» فلا

يعود إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى.

وفي الوقت الذي تجد فيه تناقص مؤيدي الرأي الأول في أوساط رجال القانون الجنائي المعاصرين والباحثين في علم العقاب، بسبب تعرضه للنقد الشديد؛ تجد في نفس الوقت للرأيين الآخرين كثيراً من المؤيدين.

فأما النقد الذي وجه لأصحاب الرأي الأول فيتلخص في كونه يرتبط بفكرة الانتقام والتكفير التي اقترنت بالعقوبة في أوروبا في العصور القديمة، وقد دفعهم هذا النقد إلى التخفيف من غلوائه[6].

أما أصحاب فكرة الردع فهم يرون أن المقصد الأول من العقوبة هو الحيلولة دون وقوع جرائم جديدة.

وينقسم الردع عندهم إلى شقين: ردع عام «General deterrence» وهو إنذار الكافة من ارتكاب الجريمة عن طريق التهديد بالعقوبة التي أقيمت على الجاني إذا ما تكرر ارتكابها. وتقوم هذه الفكرة على مواجهة الدوافع الإجرامية في النفس البشرية بأخرى مضادة للإجرام حتى تتوازن معها أو تغلبها؛ فلا تتولد الجريمة.

وردع خاص «Particular deterrence» ويعني معالجة الخطورة الإجرامية الكامنة في شخص الجاني عن طريق العقوبة وما يترتب عليها من إيذاء مادي ومعنوي يزجره عن العودة إلى ارتكابها مرة أخرى، مما يؤدي إلى استئصالها[7].

وأما مقتضى نظرة أصحاب فكرة الإصلاح فهو أنه يجب أن تتحول العقوبة من وسيلة إيلام إلى أداة علاج؛ لأن الجاني - في نظر المتشددين من أصحاب هذا الرأي - مريض يحتاج إلى علاج[8].

وأخيراً صيغت هذه النظرة بصورة معتدلة حظيت بتأييد كبير في أوساط علماء الإجرام، وعلماء العقاب فجعلت الإصلاح واحداً من مقاصد العقاب،

وليس هو المقصد الوحيد منه، وأبقت على العقوبة دون الدعوة إلى استبدالها بالعلاج، ولكنها طالبت في نفس الوقت بتعديل أساليب تنفيذها، ودعت إلى التروي في اختيارها لتحقيق الهدف الإصلاحي منها. ومع أن هذا هو الاتجاه الغالب الآن عند الباحثين في علمي الإجرام والعقاب الوضعيين؛ فإن فكرتي الجزاء والردع لا يزال لهما مكانتهما في تفسير العقوبة وتسويغها.

المطلب الثاني
واقع العقوبة في القانون الوضعي

أولاً: أنواع العقوبات:

قسم قانون العقوبات الليبي العقوبات من حيث جسامتها إلى جنايات وجنح ومخالفات (مادة 52 عقوبات)[9]، تشمل الجنايات عقوبة الإعدام والسجن المؤبد والسجن (مادة 53 عقوبات). وتشمل الجنح عقوبة الحبس الذي تزيد مدته على شهر والغرامة التي يزيد مقدارها على عشرة دنانير (مادة 54 عقوبات). وأما المخالفات فتتضمن الحبس الذي لا تزيد أقصى مدته على شهر، والغرامة التي لا يزيد أقصى مقدارها على عشرة دنانير (مادة 55 عقوبات).

وعقوبة الإعدام هي إزهاق روح المحكوم عليه، وتختلف القوانين الوضعية في كيفية تنفيذها. ففي بعض البلاد تنفذ بالشنق كما هو الحال في القانون الليبي (مادة 19 عقوبات)، وفي بعضها تنفذ بقطع الرقبة بآلة حادة (المقصلة) كما في فرنسا (مادة 12 من قانون العقوبات الفرنسي)[10]. وبعضها ينفذها بصعق المحكوم عليه بالتيار الكهربائي أو قتله بواسطة الغاز السام كما هو الحال في أكثر الولايات المتحدة الأميريكية أو بخنق المحكوم عليه حتى الموت وهو ما يجري عليه العمل في إسبانيا وكوبا[11]. وأما في الاتحاد السوفييتي المدمَّر فقد نصت المادة[122] من «قانون أصول التشريع الجنائي السوفييتي» على تنفيذ العقوبة رميا بالرصاص[12].

ويعاقب القانون الليبي بالإعدام على ارتكاب بعض الجرائم الخطيرة كالجنايات المضرة بكيان الدولة، مثل:

ـ رفع الليبيين السلاح ضد الدولة (مادة 165 عقوبات).

ـ دس الدسائس مع الدولة الأجنبية لإثارة الحرب ضد ليبيا (مادة 166 عقوبات).

ـ تخريب أو إتلاف المنشآت العسكرية في زمن الحرب (مادة 179 عقوبات فقرة 2).

والجنايات المضرة بأمن الدولة الداخلي، مثل:

ـ الاعتداء على دستور الدولة (مادة 196 عقوبات).

ـ الثورة المسلحة ضد سلطات الدولة (مادة 201 عقوبات).

ـ أفعال التخريب والنهب والتقتيل (مادة 202).

والجنايات التي ترتكب ضد حياة الفرد أو سلامته، مثل:

ـ القتل العمد مع سبق الإصرار أو الترصد (مادة 368 عقوبات).

ـ القتل بالتسميم (مادة 371 عقوبات).

أما عقوبة السجن فقد جعلها قانون العقوبات جزاء على بعض الجنايات منها:

ـ القتل عمداً دون سبق إصرار أو ترصد. فقد عاقب عليها القانون بالسجن المؤبد أو السجن (مادة 372 عقوبات).

ـ قتل الوليد صيانة للعرض. فقد جعل الفانون عقوبتها السجن (مادة 373 عقوبات).

وأما جرائم الزنى فقد اعتبر القانون بعضها جنحاً مثل المادة (399 زنى الزوجة) والمادة (400 زنى الزوج). أما المواقعة فقد نصت على أحكامها المادة (407) في فقرات ثلاث:

الأولى: وقد خصصتها للمواقعة بالقوة، وجعلت عقوبتها السجن مدة لا

تزيد عن عشر سنوات.

والثانية: وقد نصت على وجوب تطبيق ذات العقوبة إذا ارتكبت الجريمة ضد صغير دون الرابعة عشر ولو بالرضا، أو كان شخصاً لا يقدر على المقاومة لمرض في العقل أو الجسم. فإذا كان المجني عليه قاصراً أتم الرابعة عشرة ولم يتم الثامنة عشرة فالعقوبة هي السجن مدة لا تزيد على خمس سنوات.

والثالثة: وقد قضت بعقوبة السجن ما بين خمس سنوات وخمس عشرة سنة إذا كان الفاعل من أصول المجني عليه أو المتولين تربيته أو ملاحظته أو ممن لهم سلطة عليه أو كان خادماً عنده أو عند من تقدم ذكرهم.

وأما القذف فقد جعله القانون جنحة عقوبتها الحبس (مادة 438 عقوبات) ووصف الجريمة بجريمة السب.

وأما السرقة المشددة فقد تناولتها المادة (446 عقوبات) واعتبرتها جنحة عقوبتها الحبس. وأما السرقة بالإكراه (مادة 450 عقوبات) فقد اعتبرتها جناية عقوبتها السجن مدة لا تزيد عن عشر سنوات.

وأما جريمة شرب الخمر فلم يعاقب قانون العقوبات على ارتكابها إلا في حالة السكر الظاهر. فقد نصت المادة (497) على أن «كل من وجد في محل عام أو مفتوح للجمهور في حالة سكر ظاهر يعاقب بالحبس مدة لا تجاوز ثلاثة أشهر أو بغرامة لا تزيد على عشرة دنانير وتضاعف العقوبة إذا كان المخالف من معتادي السكر»[13].

ثانياً: سلطة القاضي التقديرية في الحكم بالعقوبات المقررة وأسباب منحها ونتيجة ذلك:

جعل القانون الوضعي العقوبة ذات حدين: حد أعلى، وحد أدنى. ومنح القاضي سلطة تقديرية في الحكم بالعقوبة المقررة في القانون عن الجريمة واختيار القدر المناسب بين حديها إذا رأى أنه يكفي لردع الجاني وإصلاحه.

كما منحه القانون الحق في تخفيف العقوبة أو استبدالها أو النزول بها دون الحد الأدنى إذا استدعت ظروف الجريمة الرأفة.

فله أن يستبدل عقوبة الإعدام بعقوبة السجن المؤبد، وله أن يستبدل عقوبة السجن المؤبد بعقوبة السجن لمدة لا تقل عن عشرين سنة. كما له أن يخفف العقوبات الأخرى بمقدار ثلث ماكان يفرض بالفعلِ لولا وجود ظروف التخفيف (مادة 29 عقوبات).

كما له بموجب أحكام المادة المذكورة تجنيح الجنايات ما دامت مقترنة بعذر قانوني يستدعي الرأفة أو بظروف معينة تتطلب التخفيف.

وللقاضي علاوة على ذلك الحكم بإيقاف تنفيذ العقوبة لمدة خمس سنوات إذا كانت بالحبس لمدة لا تزيد على سنة أو بالغرامة إذا رأى من أخلاق المحكوم عليه أو ماضيه أو سنه أو الظروف التي ارتكبت فيها الجريمة ما يبعث على الاعتقاد بأنه لن يعود إلى ارتكاب جرائم أخرى.

ويجوز للمحكمة أن تطبق الحكم السابق إذا كان الجاني صغيراً يقل عمره عن الثامنة عشرة أو كهلاً بلغ السبعين من عمره عند الحكم على أي منهما بالحبس لمدة لا تزيد عن سنتين (مواد 112 و113 عقوبات).

ولنا الآن أن نتساءل: ما السبب في منح القضاة هذه السلطة الواسعة؟ وما نتيجة ذلك؟ وما أسباب حدوث هذه النتيجة؟!.

يرجع صاحب كتاب: «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» ذلك إلى إخفاق العلماء في وضع نظرية علمية للعقوبة، وعجزهم عن التوفيق بين مختلف المبادىء التي يراد أن تقوم عليها هذه النظرية. فاضطر واضعوا القوانين إلى منح القاضي هذا السلطان إيثاراً لحل هذه المشكلة بطريقة عملية، وأن يقوم القاضي بالدور الذي أخفق في القيام به الباحثون في القانون الجنائي وفي علمي الإجرام والعقاب:

- فتركوا للقاضي مسألة التوفيق بين المبادىء المتعارضة بعد إقرار نصوص القانون لها، وتسليمه هو بعد ذلك بها.

- وحمل مسئولية تقدير خطورة الجريمة، وأثرها في الجماعة، وظروف المتهم الشخصية، وظروفه أثناء ارتكاب الجريمة، وصلحه مع المجني عليه وصلته به.

فإن رأى أن ظروف الجريمة والجماعة تقتضي إهمال شخصية الجاني أهملها وشدد العقوبة. وإن رأى أن ظروف الجاني تقتضي الرأفة، وأنها لا تضر بالجماعة؛ أخذه حينئذ بالرأفة.

ويضيف صاحب الكتاب المذكور إلى ذلك أنه كان من المفروض أن ينجح القضاة فيما أخفق فيه العلماء؛ لأن القاضي يعالج حالات فردية، أما العلماء فيهتمون بوضع التصورات الكلية، والقواعد العامة التي تحكم هذه الحالات جميعاً.

ولكن النظر إلى أثر العقوبة في علاج مشكلة الجريمة، وكبح جماح المجرمين، وإلى إحصائيات الجريمة سنة بعد أخرى يقطع بأن القضاة قد أخفقوا كغيرهم في معالجة ما أسنده إليهم واضعوا القوانين.

لقد أخطأ القانون الوضعي حينما كلف القاضي بمهمة عسيرة معلوم ابتداء عجزه عن آدائها. فواضع القانون يعلم أن العلماء عجزوا عن صياغة تصور سليم للعقوبة بحكم جمعهم بين مبادىء متعارضة مطلوب تحققها في كل العقوبات. ومع ذلك طلب من القضاة مراعاة ذات المبادىء في كل جريمة بدون استثناء ونسوا أن القاضي لا يستطيع التوفيق في أي جريمة خطيرة بين خطورة الجريمة وبين ظروف الجاني المخففة إلا على حساب الجريمة بأن ينزل عن العقوبة التي تقتضيها خطورة الجريمة ليحكم بعقوبة تتلاءم مع ظروف الجاني. وهذا وإن كان فيه تخفيف العقوبة على الجاني؛ لكنه في الوقت نفسه تضحية بنظام الجماعة وأمنها فمن نتائجه:

ـ اختلال الأمن، واتساع دائرة الإجرام.

ـ استخفاف الجناة بالعقوبة، وإمعانهم في ارتكاب الجريمة.

ـ تحول العقوبة من ضبط؛ شرع لصالح المجتمع، إلى وسيلة إفساد بحكم سوء استعمالها.

والقاضي مجبر على إساءة استعمال العقوبة بحكم الظروف التي وضع فيها[14].

يصور الأستاذ «عبد القادر عودة» رحمه الله طبيعة المأزق الذي وضع فيه القضاة فيقول: «لقد رتب القانون تخفيف العقوبة على ظروف الجاني، فهل يصعب في أية جريمة مهما كانت خطورتها أن لا تجد لجانٍ عذراً مخففاً؟ فتارة الجاني شاب يافع، وتارة هو متقدم في السن، وتارة دفعته للجريمة الغيرة على الشرف والعرض، وتارة استفز لارتكاب الجريمة، وتارة وقع تحت مؤثرات قوية، وتارة دفعته للجريمة عقيدته السياسية أو الوطنية، إلى غير ذلك من الأعذار التي لا تفرغ منها جعبة الجناة والمدافعين عنهم، وهل يستطيع القاضي أن يصم أذنيه فلا يسمع دفاعاً، ويغلق قلبه فلا يرحم ضعيفاً، ويوقف عقله فلا يفكر في ظروف المتهم، ولا يقدرها خصوصاً إذا أحكم ترتيبها وأحسن عرضها؟. صحيح إن القانون أجاز للقاضي أن يأخذ بظروف الرأفة ولم يلزمه بها، ولكن هذا الجواز بالنسبة للقاضي يساوي تماماً الإلزام بل هو عين الإلزام»[15].

ويقرر رحمه الله أن من حمل القاضي هذه المسئولية نسي أن مؤدي ذلك هو استفحال مشكلة الجريمة، وتمكين نزعة الإجرام من الجناة، وإهدار مصلحة الجماعة، واختلال الأمن في أغلب الأحوال؛ لأن القاضي بشر، والبشر مركوز في فطرتهم التهرب من حمل المسئولية إذا شعروا بثقلها، وأدركوا أنهم لا يطيقون حملها، فإذا حمل الإنسان ما لا يطيق؛ قبل ذلك مرغماً لا مختاراً. يقول مبيناً النتيجة العملية لكل ذلك: «فالقاضي يشعر عادة بثقل مسئوليته حين يفكر في الحكم عليه ما دام يستطيع أن يستبدل بالإعدام الأشغال الشاقة وكذلك

ينفر من الحكم بالأشغال الشاقة ويشعر بثقله على نفسه طالما كان في استطاعته أن يحكم بالسجن أو بالحبس، وقد يضايق القاضي أن يحكم على شخص ما لظروفه بالحبس مع النفاذ، ولكنه لا يرى غضاضة في الحكم عليه بالحبس مع إيقاف تنفيذ العقوبة، كذلك لا ينفر القاضي ولا يتردد أن يحكم بعقوبة ما أياً كان نوعها إذا لم يكن يستطيع أن يختارَ غيرها أو يستبدل بها أخف منها، وليس القاضي بدعا في هذا، وإنما هي طبيعة الإنسان لا تتغير حتى يتغير تكوينه، فمن طلب منه أن يأتي بما ليس في طبيعته فقد طلب المحال، وباء بالخسران والخبال»[16].

ثالثاً: استفحال مشكلة العقاب ومظاهره:

استفحلت مشكلة العقاب بسبب فشل واضعي القوانين في علاجها عن طريق القضاء. ويرجع نقاد العقوبة في القوانين الوضعية ذلك إلى عاملين[17]:

الأول: تعطيل العقوبات الأصلية:

تعطلت العقوبات الأصلية بحيث أصبحت في حكم الملغاة وذلك بسبب السلطة التقديرية الممنوحة للقضاة في اختيار العقوبة واستبدال غيرها بها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن القاضي لا يلجأ إلى التشديد إلا إذا سد أمامه باب التخفيف، ولا يحكم بالعقوبة الأصلية طالما استطاع تطبيق العقوبة الخفيفة، وهذا أمر متيسر للقاضي في جميع الأحوال.

الثاني: الميل إلى تخفيف العقوبات:

تقدم أن القانون قد جعل العقوبة ذات حدين: حد أدنى ينزل بها إلى نهاية التخفيف، وحد أعلى يرتفع بها إلى نهاية التشديد. وبما أن القاضي قد منح سلطة تقديرية في اختيار العقوبة التي يراها مناسبة بين هذين الحدين؛ فإنه ـ وكما سلف البيان ـ يميل غالباً إلى تخفيف العقوبة، وينزل بها إلى حدها الأدنى، وينفر من التشديد ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وذلك بسبب ما هو مركوز في فطرته من الميل إلى التهرب من المسئولية كلما شعر بثقلها، وفتحت أمامه السبل للإفلات من تبعاتها.

وأما مظاهر استفحال هذه المشكلة فهو الإحصاءات الجنائية الرسمية في مختلف بلاد العالم. وسوف أقدم ثلاثة نماذج من هذه الإحصاءات، تكفي - في تقديري - كدليل على استفحال مشكلة العقاب في ظل القوانين الوضعية.

أ - نسبة المجرمين العائدين:

تشير الإحصائيات إلى أن نسبة المجرمين العائدين تتراوح في كثير من البلاد بين 40% و 70% من جملة المودعين في السجون، كما تبين أن نسبة العائدين إلى نزلاء سجون الولايات والسجون الفيدرالية في الولايات المتحدة الأميريكية هي بين 50% و 70% (18).

ب - حالة الجريمة في مصر طبقاً للتقارير الرسمية (19):

تشير الإحصاءات الواردة في تقارير مصلحة السجون المصرية إلى التمثيل للعاملين اللَّذين سبق ذكرهما بلغة الأرقام كما يلي:

1 - عامل تعطيل العقوبة الأصلية:

في العام 1936 م/ 1937 م كانت جرائم القتل والشروع فيه (3093) جريمة وفي العام 1938م/ 1939 م كانت (3211) جريمة، أي أنها قد زادت (118) جريمة. ومنطق هذه الزيادة، وخطورة الجريمة يشيران إلى التشدد في تطبيق عقوبة الإعدام. ولكن الإحصاءات الرسمية تشير إلى غير ذلك.

ففي حين تزداد جرائم القتل؛ تقل في نفس الوقت الأحكام الأصلية التي فرضها القانون لهذه الجرائم. ففي العام 1936 م/ 1937 م فصلت محاكم الجنايات بالإدانة في (148) قضية قتل من الأنواع التي يجب فيها الحكم بالإعدام، وكان عدد المتهمين في هذه القضايا (222 شخصاً). ولكن هذه المحاكم لم تحكم بالإعدام إلا على (17) فقط، وحكمت على الباقين بعقوبات أخرى، أي أن عقوبة الإعدام لم تطبق في القضَايا التي تجب فيها إلا بنسبة 6,7٪. وفي العام 1937 م/ 1938 م حكمت بالإعدام على (16) شخصاً من أصل (181) متهماً في (127) قضية قتل، وحكمت على الباقين بعقوبات

أخرى. أي أن نسبة تطبيق عقوبة الإعدام لا يجاوز 8,8%. وفي العام 1939 م/ 1940 م قضت محاكم الجنايات بالإدانة في (148) قضية قتل من الأنواع التي يجب فيها الحكم بالإعدام، وكان عدد المتهمين (195) شخصاً حكم على ستة منهم فقط بالإعدام، وحكم على الباقين بعقوبات مخففة، أي أن عقوبة الإعدام لم تطبق في هذه القضايا إلا بنَسبة 31%.

وفي هذا دليل واضح على أن عقوبة الإعدام تقرها نصوص القانون وينكرها الواقع، فهي حقيقة معطلة مغيبة تكاد تكون لا وجود لها.

وما قيل عن هذه العقوبة يمكن أن يقال عن بقية العقوبات كالأشغال الشاقة المؤبدة، وعقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة، وعقوبة السجن[20].

2 ـ عامل الميل إلى تخفيف العقوبة:

في العام 1936 م/ 1937 م حكم على (1165) شخصاً بالأشغال الشاقة المؤقتة فكانت نسبة المحكوم عليهم من هؤلاء بأدنى العقوبة، وهي ثلاث سنوات 2,33%، وكانت نسبة المحكوم عليهم بمدد تتراوح بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة 4,15%، وكانت نسبة من حكم عليهم بمتوسط العقوبة 4,51%. وفي نفس العام حكم بالسجن على (744) شخصاً فكانت نسبة من حكم عليهم بأدنى العقوبة وهي ثلاث سنوات 58%، وكانت نسبة من حكم عليهم بمتوسط العقوبة 2,40%. وفي نفس العام حكم على (40090) شخصاً بالحبس مع الشغل، فكانت نسبة المحكوم عليهم بثلاثة أشهر فأقل 4,56%، وكانت نسبة المحكوم عليهم بمدد تتراوح بين ثلاثة أشهر وسنة واحدة 4,32%، وكانت نسبة المحكوم عليهم بسنة فأكثر 3,11%. وفي نفس السنة حكم بالحبس البسيط على (23925) شخصاً فكانت نسبة المحكوم عليهم بثلاثة أشهر فأقل 6,99%، ونسبة المحكوم عليهم بأكثر من تسعين يوماً 4%.

أما في العام 1938 م/ 1939 م فكانت كالآتي:

ـ نسبة المحكوم عليهم بأدنى عقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة إلى مجموع المحكوم عليهم 9.48٪.

ـ نسبة المحكوم عليهم بمدد تتراوح بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة 4.13٪.

وفي نفس العام:

ـ كانت نسبة المحكوم عليهم بأدنى عقوبة السجن 3.69٪.

ـ وكانت نسبة المحكوم عليهم بمدد تتراوح بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة 6.1٪، وكانت نسبة المحكوم عليهم بمتوسط العقوبة 1.29٪.

ج ـ إحصاءات الجريمة في ليبيا:

الجريمة في ليبيا ما زالت من النوع البسيط غير المعقد، ولم تشكل ظاهرتها مشكلة حقيقية تقوض البنيان الاجتماعي، وتنذر بخطر داهم في مستقبل الأيام كما هو الشأن في المجتمعات الرأسمالية المعقدة، التي أصبحت الجريمة فيها اتجاهاً فكرياً، وتنظيماً عضوياً ضاغطاً له ثقله الذي يصل إلى حد تغيير القرار السياسي في تلك المجتمعات.

ولكن الظاهرة، على بساطتها، تشير بعد الاطلاع على لغة الأرقام إلى فشل القانون الوضعي في حل مشكلة العقاب، وفي توفير الحياة الحضارية المثلى للإنسان شكلاً ومضموناً.

فتشير الإحصائيات إلى أنه في سنة 1969 م وصل عدد الجنايات المبلغ عنها إلى (575) جناية، وفي سنة 1979 م بلغ (1714) جناية، وفي سنة 1992 م (3415) جناية.

والجدول الآتي يبين معدل الزيادة والنسب المئوية للجنايات المذكورة عن الأعوام من سنة 1969م إلى سنة 1979 م، ومن سنة 1979 م إلى سنة 1992 م، ومن سنة 1969 إلى سنة 1992 م[21].

الفترة الزمنية	معدل الزيادة الكلية بمعدل زيادة جناية/ سنة	معدل الزيادة بمعدل جناية/ ساعة	النسبة المئوية للزيادة السنوية/ 100	النسبة المئوية للزيادة الكلية/ 100
79_69	114	77 جناية/ ساعة	100/119	100/298
92_79	131	67 جناية/ ساعة	100/108	100/199
92_69	123	71 جناية/ ساعة	100/121	100/115

المطلب الثالث
عيوب التشريع الجنائي الوضعي ونواقضه

سيكون الحديث (أولاً) في العيوب، و(ثانياً) في النواقض.

الفرع الأول
العيوب

مكافحة الجريمة هي أحد الأهداف الرئيسة للعقاب. وفاعلية العقاب تتحقق في ازدجار الناس عن ارتكاب الجريمة، وتخطي النظام، فإذا قلت الجرائم، وتناقص عدد المجرمين؛ فمعنى ذلك أن العقوبة قد نجحت في مكافحة الإجرام، وإذا كثرت الجرائم، وازداد عدد المجرمين؛ فمعنى ذلك أن

العقوبة قد فشلت في تحقيق أهدافها؛ فعندئذ يلجأ واضع القانون إلى تشديد العقاب ليمنع ازدياد خطر الجريمة، واستفحال أذاها[22].

وأهم ميزة للعقوبة هي مدى فاعليتها في مقاومة الجرائم الخطيرة، فإذا اتصفت بتناسبها مع الجريمة، ومع فطرة الإنسان الذي ارتكبها بأن تمثلت في ألم بدني مركز، أو أثر خلقي مستمر، أو بكونها سالبة للحياة أساساً؛ فإنها مع إحسان تطبيقها سوف تؤي أكلها، وتحقق ما يرتجي منها من ضبط الناس على النظام العام للمجتمع، وإرهاب ذوي النفوس الشريرة والطبائع المنحرفة. والعقوبات في القوانين الوضعية بصفة عامة تتمثل في عقوبتين:

- عقوبة سالبة للحياة وهي الإعدام.
- وعقوبة سالبة للحرية وهي السجن أو الحبس.

فأما عقوبة الإعدام فهي - كما تقدم - شبه معطلة؛ لإباحة القانون قبول الظروف المخففة في الجرائم الكبرى الخطيرة الماسة بكيان المجتمع.

وأما العقوبات السالبة للحرية، فهي العقوبات الأساسية لمعظم الجرائم يستوي الجناة - على تعددهم واختلاف ظروفهم - في العقاب بها عليهم لا فرق بين من كانت منه السقطة فارتكب الجريمة لأول مرة، وبين من تفنن في الإجرام وانحرف فيه، كما أنه لا فرق أيضاً بين كون الجاني ذكراً أو أنثى، شاباً يانعاً في ريعان شبابه، أو كهلاً بلغ من العمر عتياً، فتنفذ العقوبة على هؤلاء جميعاً بطريقة واحدة دون تفريق بين ظروف كل منهم وجريمته التي قارفها.

وقد لاحظ نقاد العقوبات السالبة للحرية في القانون الوضعي أن تطبيقها قد أدى إلى نتائج خطيرة يمكن إجمالها فيما يلي[23]:

1 - إرهاق خزانة الدولة وتعطيل الإنتاج:

لا ريب أن السجن إرهاق لميزانية الدولة، وتعطيل لقدرات المسجون على العمل، وتضييع لجهود عدد كبير من الناس كان يمكن الاستفادة منهم إذا

عوقبوا بعقوبات غير الحبس أردع لهم وأزجر لغيرهم. فعقوبة الجلد مثلاً لو أقيمت على الجناة؛ فإن الألم المركز الذي يقع على بدنه، وحضور طائفة من المؤمنين للحد الذي هو نكال يشعر به في أعماق نفسه، إن ذلك يحدث له بلا شك ردعاً، كما أنه لا تأثير له غالباً على إنتاجه وقيامه بعمله المعتاد. علاوة على إعفاء الدولة من الإنفاق على المسجون من الخزانة العامة.

2 ـ لحوق آثار العقوبة بأسرة المسجون:

عقوبة الحبس تحرم أسرة المسجون من الدخل الذي كان يعولهم به قبل حبسه، فتجعله فريسة للجوع والمرض، كما تحرمهم من التربية والرعاية فتجعلهم فريسة للضياع والتشرد والانحراف، كل ذلك لأمر لا ذنب لهم فيه. والعقوبة بذلك تخرج عن مبدأ من أهم المبادىء التي تقوم عليها وهو مبدأ «شخصية العقوبة».

3 ـ إفساد المسجونين:

يفصح الواقع عن أن السجون منتدى للمجرمين وأصحاب السوابق ومركزاً لتعليم فنون الإجرام وأساليبه. فالسجن يجمع بين المجرم الذي برع في الإجرام، وتمرس بأساليبه، وبين المجرم الذي تخصص في نوع من الإجرام كالسارق مثلاً، وبين المجرم العرضي. كما يضم جناة ليسوا بمجرمين حقيقيين وإنما جرموا بنص القانون، كالمحكوم عليهم في حمل السلاح بدون ترخيص أو في جرائم المرور، أو في جرائم الإيذاء الخطير أو المشاجرة. فاجتماع هؤلاء جميعاً في صعيد واحد؛ يؤدي إلى انتقال عدوى الإجرام، واستفحال أمرها، فيتعلم المبتدىء من المجرم الخبير ما يجعله أكثر خبرة وأوسع حيلة، ويجد المجرم الخبير من رفاق السجن من يكون له عوناً في مسيرته الإجرامية... وهكذا يتحول السجن إلى مركز لإعداد عتاة المجرمين، وموطن لتكوين عصابات الإجرام، بدلاً من أن يكون مكاناً لإصلاح المحكوم عليه وتهذيبه وإعادة تأهيله.

4 ـ انعدام قوة الردع:

فرضت عقوبة الحبس أساساً لردع الجناة حتى لا يعودوا لمقارفة الجريمة مرة أخرى. ولكن الواقع قد أثبت أنها لم تحقق الردع المقصود من تشريعها، فلا يكاد يخرج المحكوم عليه من سجنه حتى يعود لارتكاب الجرائم. ولو كانت عقوبة الحبس رادعة لما عاد الجناة سراعاً لارتكاب الجرائم.

ففي بريطانيا يعاقب السارق على سرقة مائة ألف رطل بالسجن لمدة ستة أشهر، يتوافر له خلالها المأكل والمشرب والملبس ووسائل الراحة، فإذا قضى العقوبة وخرج من سجنه عائداً إلى منزله؛ فإنه سيدور بخلده أنه لم يخسر شيئاً بارتكابه هذه الجريمة، بل إنه يعتبرها صفقة رابحة رخيصة الثمن. فقد قضى شهوره الستة آمناً مطمئناً ينعم برغد العيش، وقد اكتسب مائة ألف رطل لم يكن في وسعه أن يكتسبها لو عمل أجيراً لمدة عشر سنوات... هذا الشعور سوف يدفعه إلى ارتكاب جريمة جديدة[24].

إن نظرة سريعة إلى إحصائيات السجون لتصور حقيقة انعدام قوة ردع العقوات الوضعية خير تصوير. فهذه الإحصائيات تدل على أن 45٪ من المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة عادوا إلى ارتكاب الجرائم بعد الإفراج عنهم بمدد تتراوح بين خمسة عشر يوماً وسنة. ويشير تقرير مصلحة السجون المصرية للعام 1938 م/ 1939 م إلى أن نصف من في الإصلاحية تقريباً لهم سوابق في الإجرام من خمس إلى عشر مرات، ويشير التقرير كذلك إلى ازدياد جرائم العود سنة بعد أخرى، فقد وصلت إلى (872) جناية في العام 1935 م/ 1936، ثم ارتفعت إلى (939) جناية في العام 1936 م/ 1937 م، ثم بلغت (1023) جناية في العام الذي يليه[25].

5 ـ انتشار الشذوذ الجنسي:

يجمع السجن نفوساً مريضة، مختلفة الأمزجة، متباينة الأهواء، تمتلىء حقداً وضغينة وضياعاً، تحشر أعداد كبيرة منها في زنازين، ويمنع السجناء

خلاف فترة الحبس من الاتصال بأزواجهم؛ فنيتشر السحاق بين الإناث، كما ينتشر اللواط بين الذكور. ولا ريب أن ذلك سبيل لانتشار الأمراض القاتلة كالأيدز والزهري والسيلان بين السجناء، وهم بدورهم سوف ينقلون المرض إلى غيرهم بعد خروجهم من السجن، ولا أدل على ذلك من النظر إلى الحال التي عليها المجتمعات الغربية اليوم والمجتمعات التي تحاكيها، وتقتفي آثارها في الشرق!!.

6 ـ تنظيم الجريمة وتقوية سلطان المجرمين:

السجن موطن يختلط فيه السجناء على تعدد مشاربهم، وتباين خبراتهم وهو مكان مناسب للتفكير الهادىء في أعمال الإجرام، وموطن للتخطيط للجرائم وتقسيم الأدوار بين المجرمين.

إن ما يشاهد في عالم اليوم من تكوين عصابات الإجرام، ووصولها إلى درجة التأثير في القرار السياسي في بعض البلاد، بل إنه أصبح لها الكلمة النافذة في شئون الإدارة والاقتصاد إلى مستوى أنها تدفع بأعضائها إلى تولي أعلى المناصب القيادية في بعض الدول؛ لتتحكم في سياستها واقتصادها. وإذا علمنا أن قادة هذه العصابات وأعضاءها إنما هم في أصلهم من خريجي السجون وتلاميذ عتاة المجرمين، تلقوا دروسهم في السجن، وعمقوا نشاطهم الإجرامي فيه. إن كل ذلك هو المقدمة الطبيعية لما آل إليه أمر المجتمعات الحاضرة التي فقدت القدرة على السيطرة على الجريمة، كما فقدت الأهلية لردع المجرمين؛ فهي تكتوي بنار الجريمة، وتعاني من قهر المجرمين صباح مساء... وها هي براقش قد جنت على نفسها مرة أخرى... فقد أعرضت عن شريعة الحق المبين، وانقادت إلى شريعة الهوى؛ فكان الجزاء من جنس العمل.. فإذا بالعقوبة التي شرعتها وسيلة للردع؛ تصبح أكسير الحياة للمجرمين، وقوة الدفع للجريمة توسع مداها، وتنشر خطرها في ربوع العالمين.

الفرع الثاني

نواقض التشريع الجنائي الوضعي

وبالنظر إلى ما تقدم يكون الباحث قد وصل إلى يقين لا يخالجه ريب إلى أن القانون الجنائي الوضعي لا يقوم على دعائم راسخة تمنحه حق البقاء، وتمكنه من تحقيق هدف وجوده وهو ضبط الناس على النظام، كما تمكنه من آداء وظيفة وجوده المتمثلة في توفير الأمن في ربوع الأرض التي يمتد إليها سلطانه.

ولعله يمكن للباحث أن يفصح ـ بعد ذلك ـ عن القناعة التي وصل إليها وهي أن هذا القانون والعقوبات التي ينص عليها منقوض بما يلي:

أولاً:

إن العقوبات التي جاء بها إنما هي نتاج العقل البشري. ولذلك فإنها تتصف بما يوصف به هذا العقل. وبما أن العقل البشري لا يخلو من العجز والجهل والضعف في جميع خصائصه الذاتية؛ فإن العقوبات التي يصدرها لا بد أن تكون متأثرة بمظاهر النقص فيه. ولذلك فإنها أعجز من أن توفر للإنسان الحياة الحضارية المثلى.

ثانياً:

إن العقل البشري متفاوت القدرات بدرجة تجعل الإنسان ضائعاً في متاهات تفاوته، بحيث لا يملك الإنسان معه القرار الذي يرتفع به عن النقد المعيب. ولذلك فإنه من العسير عليه اختيار العقل الذي يسند إليه مهمة وضع القوانين العقابية مع ضمان جانب العدل فيها.

ثالثاً:

إن اتصاف القانون الجنائي الوضعي بما تقدم من جانب، وعجز الإنسان

عن اختيار العقل السليم الذي يسند إليه مهمة وضعها من جانب آخر؛ يحرم الإنسان من الحياة العزيزة الكريمة في ظل حضارة مثلى، ويجعله فريسة للتشتت والضياع في متاهات لا تحصى.

رابعاً:

إن الفكرة التي تصلح أن تكون أساساً للقوانين الجنائية الوضعية تحتاج إلى الطريقة المثلى التي تجعل الإنسان قادراً على تنفيذها. وهي لذلك لا بد أن تكون متحدة معها في المصدر الذي نشأت عنه، وهذا أمر عسير في الغالب لأن الواقع الجاري في حياة البشرية يشهد دائماً بتعدد الأفكار، وتعدد مصادرها؛ لصدورها عن عقول عديدة.

ولذلك فإنها لا تصلح لتوفير الحياة الحضارية المثلى التي يكون فيها الإنسان حراً عزيزاً كريماً بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

المبحث الثاني
أثر تطبيق الحدود الشرعية
على الجريمة

ينظر الإسلام إلى الجريمة على أنها معول من معاول الهدم يحول بين الإنسان وبين أهدافه العليا المتمثلة في إعلاء كلمة الله، وتعمير أرضه العمارة المثلى:

- فهي بالنسبة لمن ارتكبها؛ تغليب لنوازع الفجور في النفس البشرية وخلل شعوري سلوكي، لا علاج لصاحبه إلا بالتوبة، وجبر الكسر الذي حدث بالمعصية بالعقوبة الشرعية.

- وهي بالنسبة لمن وقعت عليه؛ جرح أليم في أعماق نفسه، وحائل معيق له عن تحقيق أهداف وجوده، لا يزول بآثاره إلا بالقضاء الشرعي.

- وهي بالنسبة للمجتمع الذي وقعت فيه؛ مرض ألم بعضو من أعضائه يهدد أمنه، ويحول بين أبنائه وبين الانتشار في فجاج الأرض إعلاء لكلمة الله، وتعميراً لأرضه، وترقية للحياة الإنسانية بمنهجه. يقول جل شأنه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[26]. فكيف يتحقق الانتشار في فجاج الأرض إذا كان الأمن العام مهدداً، وإذا كان الجناة الآثمون يتربصون بالآمنين الدوائر؟!.

لذلك شرع الإسلام العقوبة الحدية، وجعلها جزءاً من مقاصد شريعته

واعتبر كل جريمة حدية اعتداء على واحد من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه شريعته بقانونها:

- فحدد لها عقوبات صارمة تتناسب وشناعتها.

- وجعل العقوبة من حقوق الله الخالصة التي لا تقبل إسقاطاً لا من قبل الأفراد ولا من قبل الدولة[27].

والحدود الشرعية بهذا الاعتبار هي وحدها التي تحمل بلسم الجراح ضد الجريمة، وضد آثارها المدمرة للإنسان ككيان مستقل، وللمجتمع البشري كوعاء ينشأ فيه الفرد، ويزاول إنسانيته تحت رعايته.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا الحدود الشرعية وحدها التي تملك علاج المجتمع البشري من أدواء الجريمة وتخطي النظام؟ وكيف تقوم بهذا الدور؟!

النقاط الخمس الآتي ذكرها فيما بعد هي الإجابة الشافية الكافية - إن شاء الله - عن هذا السؤال... فأقول وبالله التوفيق، ومنه وحده أستمد الرشد والصواب:

أولاً:

إن الحدود الشرعية قد صدرت عن خالق مدبر حكيم، اختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بكل كمال؛ وهذا يعني أن قرارته كلها فوق النقد المعيب[28].

ثانياً:

لقد ركز الخالق المدبر الحكيم سبحانه وتعالى في الفطرة البشرية غرائز وحاجات عضوية تتطلب إشباعاً، وسن نظاماً متكاملاً لهذا الإشباع. فجاءت الحدود الشرعية ضوابط لحفظ النظام الذي اختاره الله لإشباع الغرائز والحاجات العضوية التي يفتقر الإنسان إلى إشباعها إشباعاً سليماً يضمن له انتفاعه بها

وينجيه من عبوديتها.

فالغرائز والحاجات العضوية هي ـ كما تقدم ـ طاقات حيوية دافعة في الكيان البشري تجعله يعمل لإشباعها[29]. لذلك جعل لها الشارع نظاماً إشباعياً متكاملاً، بعد أن استودع في مكنونات الفطرة البشرية الافتقار إلى الضبط الشرعي الذي يهذب هذه الغرائز والحاجات، ويحدث التوازن بينها وبين مثيراتها ووسائل الإغراء لإشباعها:

ـ فقد فطر الإسلام الكينونة البشرية على الشعور بالعجز والافتقار إلى الخالق. ولذلك حصن الإنسان روحاً وعقلاً وجسداً بالعقيدة الإسلامية ومقتضياتها الإيمانية، ولم يتركه فريسة للانجراف وراء التصورات الباطلة والفلسفات الهزيلة[30].

ـ ارتفع الإسلام بالإنسان إلى المكانة العليا التي يريد له خالقه أن يتبوأها؛ فلم يجعل أساس التقائه، وتجمعه، الروابط التي قد يشترك معه غيره من المخلوقات فيها كالرابطة العاطفية، والرابطة المصلحية المادية، بل جعل أساس تجمعه الرابطة العقيدية التي على أساسها تجتمع الأمة، وبها وحدها تضمن وحدتها، كما أنها وحدها التي تملك الإقناع الفكري بصيروتها وجدواها.

ـ أوجب الإسلام ـ لحفظ النفس وكفالة حياتها ـ تناول ما يتوقف عليه أصل الحياة من مأكل ومشرب ومسكن وملبس وقرر أن النفس البشرية مصونة محترمة، من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن أماتها فكأنما أمات الناس جميعاً، كما أوجب أن يكون الإنسان آمناً مطمئناً على نفسه وعرضه وماله في حله وترحاله.

ـ حدد الإسلام المنهج المناسب لحفظ العقل البشري، الجامع بين:

ـ حصر مجاله المحدود بالمدركات الحسية.

ـ وحصر دور الوحي في بيان ما لا يستطيع أن يدركه العقل من مقتضيات الرسالة.

- وإلزام العقل برد العلم إلى الله في معرفة ما تعلق به الخطاب الشرعي من الأمور الغيبية وقبولها بحسب دلالاتها اللغوية بلا تكييف أو تشبيه أو تفويض أو نفي بتحريف أو تعطيل.

- ومنح العقل القدرة على فهم الخطاب الشرعي بدرجة تؤهله لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية استنباطاً شرعياً.

- والنظر في حكم الشريعة ومقاصد التشريع.

- ووقاية الإنسان من عوامل الهدم الفكري.

- قرر الإسلام أن الشهوة الجنسية أمر مزين في فطرة الإنسان؛ لأنه مظهر من مظاهر غريزة حفظ النوع، ورسم الطريقة الشرعية لإشباعها، وهدم كافة الجسور التي يعبر منها وقوعاً في جريمة الاعتداء على النسل ضمن نظام اجتماعي متكامل يتناول حياة الإنسان منذ أن كان جنيناً في بطن أمه إلى ما بعد الممات.

- حفظ الإسلام كرامة الإنسان حياً وميتاً، وأوجب صيانة عرضه حاضراً كان أم غائباً.

- اعترف الإسلام بالملكية الفردية، واعتبر حب المال أمراً مستقراً في أعماق النفس البشرية؛ لأنه مظهر من مظاهر غريزة حب البقاء. وبعد ذلك نظمها ووضع لها ضوابط تنظيمية ضمن نظام اقتصادي متكامل.

ولذلك فإن العقوبة الحدية جاءت مطابقة لحاجة الإنسان إلى الضبط الشرعي الذي يضمن له منافعها، ويحميه من ضرها.

ثالثاً:

إن الحدود الشرعية قد جعل الله لها طرقاً شرعية تمكن الإنسان من تنفيذها؛ لأن الطريقة في الإسلام من جنس الفكرة، وهي جزء من الفكرة ذاتها.

فجعل لها قواعد في الإثبات خاصة بها، تنطبق عليها، ولا تنطبق على غيرها، كما جعل لها شروطاً شرعية إذا تخلف شرط منها؛ كان شبهة تكفي لأن يدرأ الحد بها. وفي الوقت نفسه جعلها بحسب طبيعة تشريعها؛ تأبى أن تستبدل طرقها الشرعية المختصة بها، بطرق أخرى تتنافى مع فكرتها، وتتناقض مع الأهداف المرسومة لبلوغها.

ولذلك فإن في هذه الحدود قابلية التنفيذ الضامن للحياة الحضارية المثلى.

رابعاً:

إن الغاية في الإسلام لا تبرر الوسيلة؛ لأن الطريقة عنده من جنس الفكرة ـ كما تقدم ـ، والحدود الشرعية جاءت مقرونة بالكيفية الشرعية لتنفيذها بدرجة تضمن للإنسان عدالتها، وتجنبه ضرها.

ولذلك فلا ضمان لحقوق الإنسان من هذه الحدود إلا بكيفية شرعية واحدة في تنفيذها.

خامساً:

إن العقوبة الحدية قد وضعها الله تعالى لتضمن للإنسان الحياة الحضارية المثلى. ولذلك قد أوجب الله تعالى قطع الأعذار أمام الجناة قبل الوقوع فيها بحيث تكون الحدود عادلة؛ لانتفاء الدافع إلى اقتراف موجبها.

وقطع الأعذار يتمثل ـ كما تقدم ـ في تطبيق الأحكام الشرعية العملية التنظيمية في الاجتماع والاقتصاد والحكم، التي تمثل الشق الإيجابي من مقاصد الشريعة، الضامن لتحقيقها، الكفيل باستمرارها على امتداد الزمان والمكان.

ومن ذلك ما بينه عمر بن الخطاب رضيَ الله عنه لواليه حين سأله عن اللصوص الذين يقدمون إليه؛ ماذا يفعل بهم؟. فلما أجابه بقطع أيديهم، أي بإقامة الحد الشرعي عليهم، قال له: إذن فاعلم أنه لو أتى إلى رجل من رعيتك

يشكو مجاعة أو بطالة لقطعت يدك. وقد توقف رضي الله عنه عن قطع يد السارق في عام المجاعة لعدم توفر الشروط الشرعية لإقامة الحد شرعاً. وبعد أن وفر الله المال في يده؛ أشعر رعيته بأنه سيوصل لكل رجل نصيبه من بيت مال المسلمين، فإذا بلغه بعد ذلك أنه سرق ربع دينار فإنه سوف يقطع يده[31].

الهوامش

(1) سورة الملك، الآية: (14).

(2) جان ماركيزيه، الجريمة، ترجمة: عيسى عصفور، ط 1 (بيروت: منشورات عويدات، 1983 م) ص 136- عبود السراج، علم الإجرام وعلم العقاب، الإصدارة الثالثة (الكويت: جامعة الكويت، 1406 هـ/ 1985 م) ص 35 وما بعدها.

(3) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 135 وما بعدها. وراجع كذلك كتابه: الإنسان بين المادية والإسلام، ص 177 وما بعدها - عبود السراج، علم الإجرام وعلم العقاب، ص 35- وراجع فصل: شخصية العقوبة من الباب الثاني من هذا البحث.

(4) تنص المادة (7) من قانون أصول التشريع الجنائي السوفييتي الذي صدر في 1958/12/25 م بموافقة مجلس السوفييت الأعلى للاتحاد السوفييتي المدمَّر على أنه: يُعتبر جريمة وفقاً للقانون الجنائي العمل أو الامتناع عن أي عمل يكون من شأنه إلحاق الضرر بالحياة الاجتماعية أو النظام العام أو القوانين أو النظم الاقتصادية الاشتراكية أو بالأشخاص أو بحقوقهم السياسية، أو بحقوقهم في العمل أو التملك أو أي حقوق أخرى، وكذلك أي عمل أو امتناع يكون من شأنه الإخلال بتقاليد ونظم الحياة الاشتراكية والذي يعرفه القانون الجنائي بأن فيه مساساً ضاراً بالمجتمع». وبموجب هذا النص تعتبر مسألة التجريم والعقاب خاضعة لهوى القاضي؛ فيجوز له تجريم الآراء الحرة، وعقاب أصحاب الأفكار الجريئة بحجة أنهم ألحقوا ضرراً بالحياة الاجتماعية أو خرقوا فكرة النظام العام

أوخرجوا على القانون النافذ أو أخلوا بنظم الحياة الاشتراكية. وعندئذ لا بأس من الحكم على من أدين بالقتل البشع بإحدى وسائله المعروفة في معتقلات (الكي جي بي) أو النفي إلى ثلوج سيبيريا حيث العذاب، يعرض عليه المظلوم غدواً وعشياً إلى أن يموت. راجع كتاب: أصول التشريع الجنائي في الاتحاد السوفييتي والجمهوريات الإتحادية، نقلِه من الإنجليزية إلى العربية: هنري رياض وآخرون، بلا رقم طبعة (الخرطوم: بلا ناشر، 1968 م) ص 15.

(5) راجع في ذلك: العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 64ـ72. ويلاحظ أنه رغم اختلاف النظرة إلى العلاقة بين الفرد والجماعة الذي يقتضي اختلاف أهداف العقاب؛ فإننا نجد اتحاد أهداف العقاب ـ على الأقل في نصوص القوانين ـ بين «الأمم الجماعية» و«الأمم الفردية». راجع على سبيل المثال المادة: (20) من قانون أصول التشريع الجنائي السوفييتي التي نصت على أنه: «لا تفرض العقوبة كجزاء لارتكاب الجريمة، بل تفرض لإصلاح وتقويم المحكوم عليه، في اتجاه الميل الشريف للعمل والخضوع الدقيق للقانون، واحترام نظم الحياة الاشتراكية، وأيضاً بفرض تجنب الجريمة مرة أخرى سواء من جانب المحكوم عليه أم الغير». وواضح أن المادة المذكورة قد أخذت بالرأيين الثاني والثالث واستبعدت الرأي الأول. وهذا خلط وتناقض سبقت الإشارة إليه في ثنايا هذا البحث. راجع: أصول التشريع الجنائي السوفييتي، ص 25.

(6) راجع في ذلك: العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 64ـ66.

(7) المصدر نفسه، ص 67ـ محمود نجيب حسني، علم العقاب، ط 2 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1973م) ص 64ـ67.

(8) العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 69ـ72. ويطلق بعضهم على تعبير «الجزاء المقابل للجريمة» عند أصحاب الرأي القائل بأن هدف العقوبة هو ذاك ـ يطلقون عليه لفظ: «تحقيق العدالة» بدلاً من لفظ: «الجزاء المقابل للجريمة». راجع في ذلك: أحمد عبد العزيز الألفي، «دراسة نقدية للنظم المعاصرة في الوقاية والجزاء ومعاملة المجرمين في ضوء التكافل الاجتماعي في الإسلام»، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد: (19ـ20)، سنة 1985 م، ص 86 وما بعدها.

(9) ينبغي الإشارة هنا إلى أنني اقتبست الأفكار الأساسية في هذا المطلب مما كتبه

الأستاذ عودة رحمه الله في كتابه: التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، الصفحات من (716) إلى (743)، والأستاذ معروف بأنه أحد قضاة «مصر» الذين جمعوا بين الكفاءة العلمية والخبرة العملية. ولذلك فلرأيه في هذه القضية مكانة خاصة، وقيمة علمية لا تمارى. وسوف أشير إلى هذا الكتاب وإلى غيره من المراجع التي اقتبس منها كلاً في موضعه.

(10) جان ماركيزيه، الجريمة، ص 122.

(11) عبود السراج، علم الإجرام وعلم العقاب، ص 414.

(12) أصول التشريع الجنائي السوفييتي، ص 27.

(13) سبق التنويه في حينه إلى أنه قد صدرت في ليبيا بعض القوانين التي استمدت أحكامها من الشريعة وعدلت بموجبها أحكام بعض مواد قانون العقوبات وهي القانون رقم 148 لسنة 1972 م في شأن إقامة حدي السرقة والحرابة، والقانون رقم 70 لسنة 1973 م في شأن إقامة حد الزنى، والقانون رقم 52 لسنة 1974م في شأن إقامة حد القذف، والقانون رقم 89 لسنة 1974 م في شأن تحريم الخمر وإقامة حد الشرب. والدراسة النقدية في هذا المبحث تتعلق بالقانون الوضعي بصفة عامة سواء كان القانون الليبي أو غيره. أما الاستدلال بمواد قانون العقوبات الليبيي في هذا الجانب فهو من باب ضرب الأمثال للواقع الذي عليه القوانين العقابية الوضعية في عالم اليوم، فهي على تعددها متحدة في المصدر والطريقة والأهداف. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تعديل بعض القوانين لا يغير من جوهر القضية، وهو في التحليل النهائي لا يعدو أن يكون إصلاحاً جزئياً محدود النطاق.

(14) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 719ـ720.

(15) المصدر نفسه، ج 1، ص 721.

(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 722 وما بعدها.

(17) المصدر نفسه، ج 1، ص 721ـ722.

(18) أحمد عبد العزيز الألفي، دراسة نقدية للنظم المعاصرة في الوقاية والجزاء ومعاملة المجرمين، ص 83.

(19) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1 ص 722 وما بعدها.

(20) راجع تفاصيل ذلك في: المصدر نفسه، ج 1 ص 724ـ728.

(21) اللجنة الشعبية للعدل والأمن العام، التقرير السنوي عن الجريمة في الجماهيرية العظمى لسنة 1992 م، ص 15. وقد اكتفيت بهذا لسببين: (أولهما) لإدراكي أنه يكفي في بيان مظاهر استفحال مشكلة العقاب وفشل القوانين الوضعية في حلها. و(ثانيهما) لعدم حصولي على إحصائيات المحاكم أو إدارة السجون الليبية المبينة للأحكام وأنواع العقوبات الصادرة في حق الجناة عن جرائمهم المختلفة.

(22) علي علي منصور، «أسس التشريع الجنائي الإسلامي»، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد العاشر، أكتوبر 1979م، ص 20ـ21ـ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 730.

(23) راجع: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 732ـ740 وتنبه إلى الإحصائيات ـ وراجع كذلك: علي علي منصور، أسس التشريع الجنائي الإسلامي، ص 44 وما بعدها ـ نور الحق الرحماني، «العقوبات الإسلامية بين دعاية وحقيقة»، مجلة البعث الإسلامي، المجلد (30)، العدد (5، محرم 1405 هـ/ أكتوبر 1985 م، ص 48 وما بعدها.

(24) نور الحق الرحماني، العقوبات الإسلامية بين دعاية وحقيقة، ص 48.

(25) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 736ـ737.

(26) سورة الجمعة، الآية: (10).

(27) راجع ما سبق، ص 135.

(28) راجع ما سبق، ص 236 وما بعدها.

(29) راجع ما سبق، ص 167 وما بعدها.

(30) راجع ما سبق، ص 169.

(31) راجع في ذلك: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 22 وما بعدها ـ محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع. ط 1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970م) ص 244 وما بعدها.

الفصل الثاني

أثر تطبيق العقوبة الحدية
على الجاني والمجني عليه



المبحث الأول
الضوابط: داخلية وخارجية

الإنسان لا يتحرك صوب أهدافه من فراغ، بل هناك دوافع تدفعه للعمل وقوة محركة تستحث خطاه. وقد سلف البيان أن الخالق الجليل سبحانه وتعالى قد ركب في الكينونة البشرية غرائز فطرية، وحاجات عضوية هي طاقات حيوية دافعة، عليها تدور حركة الإنسان في هذه الحياة[1].

وإذا اختص البيان السالف بأثر العقوبة الحدية في تهذيب الغرائز والحاجات العضوية؛ فإنه سيتم في هذا المبحث بيان موضعها كضبط خارجي مع الضوابط الداخلية في الكيان البشري في إطار البحث في موضوع هذا الفصل.

يحتاج إشباع الغرائز والحاجات العضوية بلا ريب إلى جهد، ونصب ومشقة، ولكن ضغط هذه المطالب وحدها لا يحقق الأهداف العليا التي وجد هذا الكائن من أجلها، ومن ثم فإنه لن يؤدي إلى حركة فاعلة في خضم الحياة. فلو تكافأت قوة ضغط هذه المطالب مع المشقة التي تبذل لإشباعها لوقف الإنسان عند نقطة الصفر بغير حراك.

لذلك احتاج الأمر إلى وقود لينفث في هذه المطالب الحرارة اللازمة التي تستحث خطى الإنسان في الحياة، ومن ثم كانت الشهوات. يقول جل شأنه: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ

وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾[2]. فقد صيغ فعل «التزيين» بالبناء للمجهول؛ للإشارة إلى أن ذلك مركوز في الفطرة البشرية، وجزء من مكوناتها أصيل، لا حاجة لإنكاره؛ لأنه ضروري لنماء الحياة البشرية وارتقائها[3].

وإذا كانت الشهوات مركوزة في الفطرة؛ لكنها وحدها كذلك لا تكفي لإيجاد حركة فاعلة في خضم الحياة؛ لأنها في التحليل النهائي مجرد رغبة ساكنة في أعماق التركيبة البشرية. لذلك لا بد ـ مع إقرار الشهوات ـ من قوة دافعة تحمل هذه المطالب وتضمن في نفس الوقت سلامتها من العطل، أو أن تغلبها العقبات؛ فجعلت الغرائز والحاجات العضوية تسير بين أمرين: جذب من الأمام يتمثل في اللذة، ودفع من الخلف يتمثل في الألم، فإذا ضعف أحدهما لأي سبب من الأسباب؛ كان الآخر كفيلاً بآداء الدور المطلوب[4].

وتهيئة من البارىء عز وجل لهذا المخلوق لحمل أمانة الاهتداء؛ فقد جعل له صماماً يناسب خلقته يتمثل في مجموعات ثلاث كبرى من الضوابط، تقوم بتوجيه الغرائز والحاجات العضوية ـ وهي الطاقات التي يتكون منها الكيان البشري كما تقدم ـ إلى آفاق أعلى، وآماد أوسع من مجرد الاستجابة المباشرة لضغط الحاجة. تتمثل هذه المجموعات في الاختيار الحر للإشباع، وفي تنويع صور وطرائق الإشباع، وفي تكوين أهداف الإشباع وغاياته. وهي ضوابط فطرية في كيان الإنسان، وجدت في أصلها لتمنع الشطط في إشباع الغرائز والحاجات[5]. قال سبحانه وتعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[6].

ولقد تكفلت هذه الشريعة الربانية بتنظيم إشباع الإنسان لغرائزه وحاجاته العضوية بواسطة أمرين:

الأول: تنمية هذه الضوابط في كيان الإنسان.

الثاني: تهذيب حركته في الحياة لإشباع المطالب الأساسية في تكوينه.

فأما الأمر الأول فقد جعلته عن طريق النظام الذي جاءت به، والذي يحوي العقيدة الفكرية السامية اللائقة بهذا الإنسان، كما يحوي منهج الحياة المثلى للبشرية كلها، الضامن لتهذيب النفس الإنسانية ورعايتها الرعاية اللازمة لتحقيق أهداف وجودها في إعلاء كلمة الله، وتعمير أرضه، وترقية الحياة الإنسانية بمنهجه.

أما الأمر الثاني فقد جعلته عن طريق الضبط الخارجي المتمثل في العقوبة الحدية. وذلك لعلمها أن الضوابط الداخلية لا تكفي وحدها ـ وإن كانت هي الأساس ـ في تهذيب النفس البشرية، وجعلها تسير على النظام العام في المجتمع الإسلامي، بل لا بد من الضبط الخارجي الرادع لكل من يخرج على هذا النظام. ففي الكون مغريات كثيرة تثير الغرائز والحاجات، والإنسان في حركته لإشباع هذه المطالب قد يضعف أمام المغريات فينحرف عن المسار الطبيعي، ويخرق بذلك النظام الذي حددته الشريعة للإشباع؛ من أجل ذلك شرعت العقوبة كضابط لإحداث التوازن بين الغرائز والحاجات، وبين مثيراتها ووسائل الإغراء لإشباعها من جانب، وبين الضوابط الداخلية المركوزة في الفطرة البشرية من جانب آخر[7]

والعقوبة الحدية بوصفها هذا؛ ذات أثر مباشر في الجاني والمجني عليه:

ـ فهي مهذبة لنفس كل منهما.

ـ ضابطة لحركته بجعلها في إطار النظام الطبيعي لمسارها.

والحديث عن هذا الأثر هو موضوع المبحث القادم.



المبحث الثاني
الزجر والجبر والوقاية والكرامة

لقد لخص علماء الفقه الإسلامي أثر العقوبة الحدية على الجاني والمجني عليه على السواء فيما يأتي:

أولاً:

وصفوا العقوبة الحدية بأنها زاجر يزجر الجناة عن ارتكاب موجبها حتى تصرفهم عن التفكير في ارتكابها.

ثانياً:

وصفوها بأنها جوابر تجبر الجناة بحكم أنها كفارة تكفر عنهم الجرائم التي قادتهم إلى مواجهتها.

ثالثاً:

وصفوها بأنها واقية تقي المجني عليه من مواجهة جرم الجاني مقدماً وتنتقم له ولذويه مؤخراً، فيما إذا واجه من الجاني جرمه.

رابعاً:

أنها تمكن الإنسان المؤمن التقي من مشاهدة صورة مشرقة للمجتمع الإسلامي الذي انتفع أفراده بالعيش في ظل حضارة شريعتها المثلى، فلا جاني ولا مجني عليه بل كلهم إخوة ينعمون بالحياة العزيزة الكريمة في ظل الشريعة العليا.

وهذه النقاط تحتاج إلى شيء من البيان. . . فإليك البيان:

يرجع الأثر الأول للعقوبة إلى المقاصد العامة للنظام الجنائي الإسلامي، وهو إصلاح حال كل الأفراد الذين منهم يتقوم مجموع الأمة[8]. وهو يتركب من عناصر ثلاثة هي زجر الجاني قبل ارتكاب الجريمة، وردعه بالحد بعد ارتكابها، وتهذيبه قبل وبعد مقارفتها.

فأما عن عنصر الزجر؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد شرع الحدود وجعلها جزءاً من مقاصد شريعته، كما جعل الإنسان الذي كرمه بالعقل، ونفخ فيه من روحه هو أمينه على وحيه. لذلك جعل له من تشريعات العقوبات زاجراً يزجره عن اقتراف موجبها ما استقام على الطريق.

فأما حد الردة؛ فهو عقوبة من أهان العقيدة بإلقائها مختاراً بعد أن حملها مختاراً: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[9]. فحينما يعلم أن جزاء ذلك هو أن الشريعة لا تسمح له بالبقاء بعد ذلك بين أظهر العباد يفتنهم عن دينهم، وأنه أصبح في نظرها معول هدم يجب استئصاله، وهي لذلك تقرر قطع رأسه ثمناً لإهانة عقيدتها. فحينئذ سيحبس شره، ويمسك لسانه، ويكف أذاه ويلتزم الذلة والصغار والانقياد لحكم الله ورسوله ﷺ[10].

وأما حد البغي فهو جزاء كل من يحاول المساس بكيان الأمة، وتفتيت وحدتها، وتقويض دعائمها، وإثارة الفتنة في صفوف أبنائها. والحد هنا يتمثل في ردع مسلح تقوم به الدولة بكامل قوتها، ولو استدعى الأمر إعلان حالة النفير العام لمجابهة كيد البغاة. وحين يدرك كل عاقل الحقائق التشريعية لهذا الحد؛ المتمثلة:

- في حقيقة أمر الشارع بمقاتلة البغاة إلى حين أن يفيء حالهم إلى أمر الله.

- وفي أنهم قد وقفوا في الصف الآخر المعارض لمجموع الأمة المنضوية تحت راية واحدة.

- وأخيراً في حقيقة القوة المقاتلة التي ستجابههم، وهي مع قوة ردعها المادي؛ هي قوة الإسلام المجاهدة فيهم بأمر الله الملك الجبار ذي القوة المتين.
حين يدرك العاقل ذلك ينزجر كل الانزجار.

وأما حد الحرابة فهو جزاء الذين يرهبون الناس، ويهددون أمنهم، ويسعون في الأرض فساداً عن طريق تكوين عصابات للعدوان المسلح على أرواح الناس وأعراضهم، وممتلكاتهم. وقد بلغت عقوبة الحرابة درجة من الشدة المناسبة للجريمة بحيث تزجر من لم يقترفها عن اقترافها؛ فلا يذوق ألم العقوبة ونكال الفضيحة، وتردع من ارتكبها عن العودة إلى ارتكابها فلا يعاني آلام شرها مرة أخرى. وكل من يدرك حقيقة هذا الحد يخشى على نفسه؛ فلا يرتكب موجبه، ولا يفكر فيه.

وأما حد الشرب فقد شرعه الله تعالى لوقاية العقل الإنساني من عوامل الهدم الفكري. فالعقل أثمن الأشياء في الكيان البشري، وهو في حقيقته ملك لله سبحانه وتعالى، وللعبد فيه حق الانتفاع. فإذا جنى عليه بالخمر أو غيرها من المسكرات؛ فإنه يكون قد هبط إلى مستوى البهائم أو إلى مستوى الجمادات في الطبقة السفلى. لذلك شرعت عقوبة الجلد في حق كل شارب. فإذا تذكر العاقل ألم العقوبة، ونكال الفضيحة، وأنه لا يليق بمن شرفه الله سبحانه وتعالى وكرمه، وأنعم عليه أن يهبط إلى هذا المستوى، بل عليه أن يرتفع إلى آفاق العبادة؛ فيوقن أن النشوة الكبرى لا تكون إلا في الوقوف بين يدي ربه يناجيه كما يوقن أن عليه أن يجابه الواقع، لا أن يهرب منه - إذا تذكر كل ذلك؛ انزجر عن مقارفة الجريمة، وانصرف إلى العمل المثمر البناء.

وأما حد الزنى، وحد القذف فهما عقوبة كل من اعتدى على النوع البشري، والكرامة الإنسانية. فالزنى قبيح في نظر كل عاقل، ومن فعله؛ فقد استحسنه بهواه لا بعقله، فكأنه بهيمة نزت على بهيمة. فشرع الله الزاجر عليه وهو حد الزنى؛ ليبقى الإنسان متمسكاً بأشرف مكوناته، مستقراً في حدود

إنسانيته، لا ينحط إلى مستوى البهائم. وهو رحمة بالناس أجمعين؛ لأنه لو لم يشرع؛ لتسارع أصحاب الشهوات المستهترة بالعيش في الأرض فساداً، وانحطوا إلى مستوى البهيمة العجماء أو إلى أدنى منها[11]. قال جل شأنه عن الإنسان حينما يفقد أدوات التحكم البصير في تركيبته: ﴿ وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾[12].

وأما حد القذف فإنه جزاء على هتك ستر الله تعالى على عباده، فهو جلد بالسوط ثمانين جلدة، وحكم عليه بالتفسيق، وعدم قبول الشهادة إلى حين ظهور التوبة. وكل من علم ذلك؛ انزجر عن الخوض في أعراض الناس، وعلم أن الأولى به هو حفظ لسانه، وإسبال الستر على إخوانه.

وأما حد السرقة فهو عقوبة من أساء الظن بالله سبحانه وتعالى، وترك الثقة بضمانه في أن الأرزاق بيده جل شأنه. قال تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ﴾[13]. وقال عز من قائل: ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾[14]. فكانت عقوبته قطع يده التي امتدت على حق غيرها ظلماً وعدواناً، فأخلت بالأمن في الأمة كلها. فمن يتصور أنه سيفقد يده التي قارف بها الجريمة، وأنها سوف تبقى علامة على جريمته ما بقي حياً؛ فإنه سينزجر فلا يسرق.

هذا ما يتعلق بزجر الإنسان قبل ارتكاب الجريمة، أما ردعه بعد ارتكابها فقد سبق الحديث فيه في الفصل الأول من الباب الثالث بما يغني عن المزيد. ولكن لا بأس من القول في هذا المقام بأن في ماخضة الألم ما يكفي لردع الجاني عن المعاودة؛ ولهذا السبب سميت العقوبة الحدية «حداً»؛ لأنها مقدرة محددة من الله تعالى الذي جعلها تفصل بين المعصية وصاحبها؛ فتمنعه بعد توقيع الحد عليه من الوقوع في مثلها[15]. لذلك فهي كافية في الزجر قبل ارتكاب الجريمة كما أنها كافية في ردع الجاني بعد توقيعها عليه[16]. ولعل من

مظاهر حكمة الباريء عز وجل، وواسع رحمته أن تولى بنفسه تشريع كل عقوبة بما يناسب كل جناية جنساً ووصفاً وقدراً، فأحكم سبحانه وتعالى تقدير كل جريمة بما يناسبها من العقوبة ويليق بها من النكال، فكانت العقوبات جامعة بين مصلحة الزجر العام قبل ارتكاب الجريمة، والردع الخاص والعام بعد ارتكابها. ولو وكل ذلك إلى عقول البشر الكليلة القاصرة؛ لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق كل مشعب، ولعظم الاختلاف، وانتشرت الفوضى[17]. كيف لا وهو الرؤوف الرحيم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[18]، وهو الرحيم الودود: ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾[19].

أما عنصر التهذيب القبلي والبعدي فيمكن أن يقال فيه أن هذه الشريعة الربانية حاربت ـ بتشريع العقوبة ـ الدوافع النفسية الداعية إلى الجريمة بالعوامل النفسية المضادة للجريمة، الصارفة للإنسان عن ارتكابها، والتي بها وحدها يمكن التغلب على هذه الدوافع الإجرامية. فحينما يفكر شخص في قذف غيره مثلاً بغية إيلامه وتحقيره؛ تذكر العقوبة التي تجمع بين إيلام النفس والبدن، وتذكر الذلة والصغار الذي سيشعر به حينما يجابه بعقوبة التفسيق، وعدم قبول الشهادة في المجتمع الإسلامي كله.. إذا تذكر ذلك؛ انصرف عن ارتكاب الجريمة وسعى إلى العمل المثمر البناء في طاعة الله الذي تتكفل به الأحكام الشرعية العملية التنظيمية المتمثلة في منهج الحياة الإسلامية، والتي تشكل الجانب الإيجابي من مقاصد الشريعة، والذي به يقطع العذر أمام الجاني عن ارتكاب جنايته[20]. أما إذا تغلبت العوامل الداعية إلى الجريمة ذات مرة على العوامل الصارفة عنها، فارتكبت الجريمة؛ فإن ما يصيب بدن الجاني من ألم العقوبة، وما يلحق شخصه من نكال الفضيحة ومقاطعة المجتمع له، وضغط عقاب التفسيق على نفسه ـ في كل ذلك ما يصرفه نهائياً عن التفكير فيها، والتوبة إلى الله والبراءة منها ومن شرها.

* * * *

وأما الأثر الثاني للعقوبة وهو جبرها للكسر الذي أحدثه الجاني بالمعصية، فإنه يرجع إلى أن العقوبة في التشريع الإسلامي تقوم على النصح

والإخلاص والتطهير، لا على كراهية الجاني وازدرائه، ولا على التدسس الناعم، والتربيت على شهواته كما يزعم الذين لا يعلمون، انطلاقاً من عاطفة كاذبة مفادها أن الجاني أمام «جبرية نفسية» حملته على ارتكاب الجريمة بسبب ظلم المجرم الأول له وهو المجتمع.

لقد بين النبي ﷺ أن العقوبة الحدية إذا أقيمت على الجاني؛ فإنها تطهره من الإثم الذي أصابه بالمعصية. فقد روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال وحوله عصابة من أصحابه: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له... الحديث»[21]. وفي رواية لمسلم: «ومن أتى منكم حداً فأقيم عليه فهو كفارته»[22]. وعند أحمد من حديث ابن خزيمة بن ثابت[23] مرفوعاً: «ومن أصاب ذنباً أقيم عليه حد ذلك الذنب فهو كفارته»[24]. قال القاضي عياض[25]: «قال أكثر العلماء الحدود كفارة استدلالاً بهذا الحديث»[26].

والذي يقام عليه الحد الشرعي واحد من اثنين:

فإما أن يكون معترفاً بجرمه تائباً من ذنبه نادماً على ما فرط في جانب الله عز وجل، أعني أن يكون الحد قد ثبت عليه بإقراره، فحينئذ يقام عليه الحد ويلقى ربه ـ إذا هلك بالحد ـ كيوم ولدته أمه. فهذا رسول الله ﷺ يقول في حق ماعز: «لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم»[27]. وقال عليه الصلاة والسلام في حق الجهنية: «لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم. وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى»[28].

وأما أن يكون مأخوذاً إلى القضاء بمعصيته، بمعنى أن الحد قد ثبت عليه بالبينة؛ فإنه في هذه الحالة يكون الحد كفارة له عن جرمه الذي حد من أجله وليس كفارة له من ذنوبه كلها، والمعلوم أن الشيء إذا تدورك بالكفارة صار كأن

لم يكن[29]. ومع ذلك فإنه لو تاب وندم واستغفر لكان كالمعترف سواء بسواء. ولذلك كان من السنة تلقين المحدود التوبة، ووعظه حتى يلقى الله طاهراً من ذنوبه كلها. فكان عليه الصلاة والسلام يرشد أصحابه إلى أن يستغفروا لمن حد في الخمر فيأمرهم أن يقولوا: «اللهم اغفر له اللهم ارحمه»[30]. كما يأمرهم بالاستغفار لماعز فيقول لهم: «استغفروا لماعز بن مالك»[31]. قال ابن المسيب: «سنة الحد أن يستتاب صاحبه إذا فرغ من جلده»[32]. فقد قطع سارق على عهد رسول الله ﷺ ثم حسم ثم أتي به رسول الله ﷺ فقال له: «تب إلى الله. فقال: تبت إلى الله. فقال: تاب الله عليك»[33]. وسألت المخزومية رسول الله ﷺ بعدما قطعت: «هل لي من توبة يا رسول الله؟ فقال: أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك»[34].

ولذلك فقد روي أن السارق إذا تاب سبقته يده إلى الجنة، وإن لم يتب سبقته يده إلى النار[35].

* * * *

وأما أثر العقوبة في المجني عليه؛ فإنه لا يمكن تصوره في الردة والبغي وشرب الخمر، ولكن يمكن تصوره في حدود الحرابة والزنى والقذف والسرقة. وهو يظهر بصورة أكثر وضوحاً في تشريع القصاص. وهذا إجمال يحتاج إلى بيان. . .

الإنسان في ميزان شريعة الله: إنسان، يخضع في حركته في هذا الكون لما ركب في كيانه من غرائز فطرية وحاجات عضوية تكفلت له الشريعة بإشباعها الإشباع الأمثل الذي يحفظ له إنسانيته في مستواها الأعلى. ولهذا فإنها لم تطالبه بغير ما ركب في فطرته من رغبة عميقة في الانتقام ممن اعتدى عليه. ولكنها قامت بتلبية هذه الرغبة بطريقتها الخاصة[36].

فبالنسبة للقصاص يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾[37]. فقد وضع الإسلام بهذا التشريع حداً للثارات القديمة، وقطع الطريق أمام الفوضى

التي تتسبب عن الغليان الذي تستشعره نفس الولي فيسعى إلى الانتقام الجاهلي يمنة ويسرة على غير هدى. فلم تفرض الشريعة عليه التسامح فرضاً، وإنما حببته إليه ودعته إلى العمل به ووعدته بالثواب عليه، بعد أن أعطته الحق في القصاص، وجندت له سلطان الشرع، وسلطان الدولة لنصرته على دم القاتل... إن شاء قتل، وإن شاء عفا على الدية، وإن شاء عفا بلا دية، فهو وحده الذي يملك التصرف في أمر القاتل.

والمعلوم أن الإنسان إذا شعر بأنه حر التصرف في القاتل؛ يملك القصاص كما يملك العفو، وكان في أحواله الفطرية الاعتيادية؛ فإنه قد يجنح إلى العفو والصفح.

ولعل في ذلك إشارة واضحة إلى تناسب هذا التشريع مع الفطرة. فقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ فيه إيماءة إلى أن هذا التشريع ضامن لعدم إسراف ولي الدم في القتل بأن لا يتعدى إلى غير القاتل ممن لا ذنب لهم. قال الجصاص: «قال أبو عبيدة: لا يسرف في القتل: جزمه بعضهم على النهي ورفعه بعضهم على مجاز الخبر»[38].

وأما الحرابة فإن أفعالها ـ كما تقدم ـ عديدة، فيها الإرهاب، وفيها القتل وقطع الأطراف، وفيها الاعتداء الآثم على الجسد والمال. والمجني عليه في هذه الجرائم سواء من وقعت عليه أو ذويه أو الجماعة بأسرها لا يشفي غيظه إلا أن يرى الجاني وقد نفذ فيه عقاب الشارع من قتل أو صلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف أو كل هذه العقوبات أو النفي من الأرض حسب فعل الحرابة الذي أتاه.

أما جرائم الزنى والقذف والسرقة فإنها وإن اشتركت مع الجرائم الحدية الأخرى في كونها انتهاكاً لكيان التشريع موجه إلى خلخلة الأساس الذي يقوم عليه بناء الجماعة ويؤدي إلى الإخلال بأمنها، وفي كون المجني عليه فيها هو الجماعة كلها بالدرجة الأولى. ولكن مع ذلك فإن العقوبة التي تنال الجاني

تشفي غيظ الطرف المتضرر، كما تشفي غيظ المجتمع الذي وجهت إليه. فالمزني بها وهي مكرهة لا يشفي غيظها هي وأسرتها إلا أن ترى الجاني وقد رجم حتى مات أو ألهب ظهره بالسياط أمام الأشهاد وغرب مع إقامة عقوبة تعزيرية عليه إن رأى الإمام جدواها في ردعه. والمقذوف في عرضه ظلماً لا يشفي غيظه إلا أن يرى عجز القاذف عن الإثبات أمام الأشهاد في ساحة القضاء، ومن ثم ثبوت الجريمة عليه، ثم إقامة عقوبة الجلد عليه أمام الأشهاد وتفسيقه، ورد شهادته. وأما الذي سرق منه المال فإنه اعتمد عصمة الله تعالى في حضوره وغيبته، فانقض السارق على ماله دون اعتبار لهذه العصمة. لذلك فإنه لا يشفي غيظه إلا أن يضمن له ماله، ويرى السارق قد عوقب بالنكال الشرعي.

والحقيقة أن المجني عليه في هذه الجريمة قد يكتفي بنكال أقل من القطع مع ضمان المال المسروق إن كان كثيراً، واستعداده للصفح عن السارق وإن بلغ المسروق النصاب[39].

ولكن الشريعة قدرت في هذه الجريمة بل وفي جرائم الحدود كلها طبيعة العدوان، والأثر الناجم عنه، وأكثر الأطراف تضرراً من الجريمة:

- فاعتبرت أن الجريمة الحدية اعتداء على الضروريات من مقاصدها موجه ضد كيان التشريع، مخلخل للبناء الذي تقوم عليه الجماعة.

- وقدرت أن الأثر المتولد عنها هو اختلال الأمن في الأمة كلها.

- ورأت أن المتضرر الأول منها على التحقيق هو مجموع الأمة لا المجني عليه وحده.

****

وأما الأثر الرابع لتطبيق العقوبة على الجاني والمجني عليه فهو أنها تمكن الإنسان المؤمن التقي من مشاهدة صورة حية واقعية تطبيقية للمجتمع الإسلامي الذي انتفع أفراده بالعيش في ظل حضارتها المثلى.

فالإسلام إذ يوصد في طريق الإنسان باب الجريمة بقطع الأعذار أمامه حتى لا يعاني آلام شرها، ويقرر العقوبة المناسبة له إذا ما كانت منه السقطة في مهاويها. فإنه في الوقت نفسه ينشيء في أبنائه المشاعر الخلقية العالية، ويربي فيهم القيم الإنسانية النبيلة، فلا يعير إنسان بإثمه، ولا يترك فريسة للشيطان يتخبط في ردغة الجريمة[40]. بل إنه ينزلهم في المجتمع الإسلامي منازل الأعضاء المكرمين مرة أخرى لا منازل الجناة الآثمين:

- فقد نهى رسول الله ﷺ في حديث أنس المسلمين عن سب من أقيم عليه حد الخمر حينما قالوا له: «أخزاك الله». بل أمرهم بألا يقولوا هكذا ولا يعينوا الشيطان على أخيهم[41]. وفي حديث عمر بن الخطاب نهى عليه الصلاة والسلام عن سب الصحابي الذي شرب الخمر، وشهد له بأنه يحب الله ورسوله[42].

- وأما الرجل الذي زنى في السفر ثم رجم؛ فقد ارتحل النبي ﷺ بعد رجمه كثيباً حزيناً؛ لأنه قد فقد بموته عضواً من أمته، لا يدري مصيره بعد ذلك. ولكن سرعان ما سرى عنه عليه الصلاة والسلام حينما أوحي إليه بما آل إليه أمره، فقال لأبي ذر رضي الله عنه: «يا أبا ذر ألم تر إلى صاحبكم غفر له وأدخل الجنة»[43].

- وأما ماعز بن مالك فقد غضب رسول الله ﷺ بعد رجمه حينما سمع رجلين من أصحابه يقول أحدهما لصاحبه: «أنظر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب». فلم يرد عليه الصلاة والسلام عليهما، ولكنه سار ساعة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال: «أين فلان وفلان؟». فقالا: «نحن ذان يا رسول الله!». قال: «أنزلا فكلا من جيفة هذا الحمار». فقالا: «يا نبي الله، من يأكل من هذا؟». قال: «فما نلتما من عرض أخيكما آنفاً أشد من أكل منه، والذي نفسي بيده إنه الآن لفي أنهار الجنة ينغمس فيها»[44].

- وأما المخزومية فقد روي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها

قالت في شأنها: «وكانت تأتيني بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى رسول الله ﷺ بعد ذلك يرحمها ويصلها»[46].

ـ وقد أجاز القاضي «شريح» شهادة مقطوع اليد في سرقة بعد أن تحقق من توبته[47]. بل إنه أجاز شهادة مقطوع اليد والرجل من سرقة أي «عائد» بعد أن تحقق من توبته، ولما علم هذا الرجل بذلك سأل شريحاً: «أتجيز وأنا أقطع؟». فقال شريح: «نعم، وأراك لهذا أهلاً!»[48].

حقاً إنها صورة مشرقة للمجتمع الإنساني الذي ارتفع بالبشرية إلى القمة السامقة، فلا جاني ولا مجني عليه، بل كلهم إخوة ينعمون بالحياة العزيزة الكريمة في ظل الشريعة العليا. . . فهم يعلمون أن إقامة الحد إذا وجب؛ رحمة لمن أقيم عليه، ورحمة لمن كان سبباً في إقامته، ورحمة للأمة كلها؛ لأن المعاصي سبب لنقص الرزق والخوف من العدو بدلالة الوحيين، فإذا أقيمت الحدود؛ ظهرت الطاعة، ونقصت المعصية، وأنزلت الرحمة؛ فيحصل الرزق وينعم المولى على عباده بالنصر والتمكين[49]. قال رسول الله ﷺ «إقامة حد بأرض خير لأهلها من مطر أربعين ليلة»[50].

الهوامش

(1) راجع: المبحث الثالث من الفصل الثالث من الباب الأول.

(2) سورة آل عمران، الآية: (14).

(3) راجع ذلك في: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 373ـ وعكس رأيه في: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 207ـ209.

(4) هذه المطالب موجودة كذلك عند الحيوان، ولكنها تختلف عنها في أنها عند الحيوان مضبوطة بطريقة تحدد درجة الإشباع، وكيفيته، وهدفه فيتوقف الحيوان عند درجة معينة من الإشباع لا يتعداها. أما الإنسان فليس هناك قيداً فطرياً عليه كالحيوان، بل إنه يستطيع أن يمضي إلى أكثر من درجة الإشباع. راجع بتوسع: محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية ص 157ـ210.

(5) الضوابط الداخلية في الكيان غير السوي قد تنحرف عن مسارها وقد تكف عن العمل. فحين لا تنمو هذه الضوابط برعاية النظام السليم لتنميتها؛ فإن النتيجة الحتمية هي طغيان الغرائز والحاجات بدرجة تجعل الإنسان لها عبداً، وتجعل الحياة من حوله جحيماً.

(6) سورة الروم، الآية: (30).

(7) راجع ما سبق، ص 170 وما بعدها.

(8) راجع في ذلك: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 225.

(9) سورة البقرة، الآية: (256).

(10) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 96ـ وراجع كذلك الفصل الأول والثاني من الباب الثالث.

(11) راجع: محمد بن عبد الرحمن البخاري، محاسن الإسلام، ص 60 وما بعدها.
(12) سورة الأعراف، الآية: (179)- وراجع ما سبق، ص 82.
(13) سورة هود، الآية: (6).
(14) سورة الذاريات، الآية: (22).
(15) ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 61- وراجع تعريف الحنابلة للحد في: البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 77- بن ضويان، منار السبيل، ج 2، ص 360- وراجع كذلك: ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 112.
(16) أما إذا عاد إلى ارتكاب الجريمة فإن هذا يعني أنه بحاجة إلى علاج أشد قد يصلح حاله فيحدث له توبة نصوحاً لما يذوقه من ألم العقوبة ونكال الفضيحة، وقد يستأصله باعتباره عضواً فاسداً يحول بين المجتمع وبين مسيرة تقدمه.
راجع لمزيد من التوسع: مبحث تشديد العقوبة في الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا الكتاب.
(17) راجع في ذلك: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 95-96.
(18) سورة البقرة، الآية: (143).
(19) سورة هود، الآية: (90).
(20) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 646.
(21) متفق عليه وقد سبق تخريجه. راجع: ص 132، هامش (46)، ص -178 .
(22) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، ج 3، ص 1333.
(23) هو عمارة بن خزيمة بن ثابت الأوسي المدني، وثقه ابن سعد. راجع: البنا الشهير بالساعاتي، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، ج 16، ص 65.
(24) الساعاتي، الفتح الرباني بترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني، كتاب الحدود، باب عدم قبول الفدية في الحد وأنه مكفر للذنب، ج 16، ص 65- وقال ابن حجر عن سند هذا الحديث أنه حسن. راجع: فتح الباري، ج 15، ص 90.
(25) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، كان إمام وقته في التفسير والحديث، فقيهاً أصولياً بصيراً بالأحكام من شيوخه ابن رشد. أما مؤلفاته فمنها: إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، ومشارق الأنوار في تفسير غريب الموطأ والبخاري ومسلم. توفي سنة 541 هـ. راجع: الخضري،

تاريخ التشريع، ص 259.

(26) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 8، ص 224.

(27) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1322.

(28) جزء من حديث لمسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1324.

(29) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج 2، ص 772.

(30) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة. راجع: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في الحد في الخمر، ج 2، ص 472.

(31) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1322.

(32) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 140.

(33) أخرجه الحاكم في المستدرك وقال عنه: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. راجع: المستدرك، كتاب الحدود، باب النهي عن الشفاعة في الحد، ج 4، ص 381.

(34) أخرجه أحمد عن عبد الله بن عمرو. (نقلاً عن: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 102).

(35) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 66.

(36) راجع في ذلك: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 225ـ226ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2224ـ2225، محمد أبو زهرة، الجريمة، ص 19ـ20، ومؤلفه: العقوبة، ص 48ـ50.

(37) سورة الإسراء، الآية: (33).

(38) أحكام القرآن، ج 3، ص 247.

(39) راجع الحديث الذي أخرجه الحاكم عن السارق الذي سرق رداء صفوان بن أمية رضي الله عنه، والذي رفض النبي ﷺ عفو صفوان عنه بعد أن بلغه عليه الصلاة والسلام الحد: المستدرك، كتاب الحدود، باب النهي عن الشفاعة في الحد، ج 4، ص 380، وقال عنه: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(40) أبو زهرة، الجريمة، ص 16 وما بعدها.

(41) راجع: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ج 8، ص 196.

(42) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج عن الملة، ج 8، ص 197.

(43) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه. راجع: أحمد البنا، الفتح الرباني، كتاب الحدود، باب اعتراف رجل آخر غير ماعز بالزنى ورجمه في السفر، ج 16، ص 91.

(44) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، ج 2، ص 459.

(45) أخرجه النسائي في سننه (المجتبى)، كتاب الحدود، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر الزهري في المخزومية التي سرقت، ج 8، ص 68- وراجع: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 102.

(46) أخرجه الحاكم في المستدرك وقال عنه: صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة. راجع: كتاب الحدود، باب النهي عن الشفاعة في الحد، ج 4، ص 380.

(47) القاضي محمد بن خلف بن حيان المعروف بوكيع (ت: 306 هـ)، أخبار القضاة، ط 1 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1366 هـ/ 1947 م) ج 2، ص 288.

(48) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

(49) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 68.

(50) أخرجه النسائي وابن ماجه واللفظ للنسائي. راجع: سنن النسائي (المجتبى)، كتاب قطع السرقة، باب الترغيب في إقامة الحد، ج 8، ص 68 ـ سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود، ج 2، ص 848.



الفصل الثالث

أمن المجتمع بين الشريعة والقوانين الوضعية



مفهوم «أمن المجتمع»
في الشريعة الإسلامية[1]:

الأمن في اللغة: ضد الخوف، كما أن الأمانة ضد الخيانة. يقال: أمنت فأنا آمن. والأمان والأمانة بمعنى. يقال: آمنت غيري. من الأمن والأمان[2]. وأمن أمنا وأمنا وأماناً وأمنة: اطمأن فهو: أمن وأمين وآمن. والأمنة: الاطمئنان وسكون القلب، ضد الخيانة. وأمنه أمناً: وثق به وأركن إليه فهو: آمن[3].

وقد وردت كلمة «أمن» ومشتقاتها في القرآن الكريم ثمانمائة وتسعاً وسبعين مرة (879 مرة) منها[4]:

1 ـ وردت بلفظ «أمن» في أربعة مواضع، منها:

ـ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ (البقرة: 283).

ـ قوله جل شأنه: ﴿أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ (الأعراف: 97).

2 ـ وردت بلفظ «آمنكم» في قوله تعالى: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ﴾ (يوسف: 64).

3 ـ جاءت بلفظ «آمنة» في قوله عز من قائل: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا

ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: 112).

4 ـ جاءت بلفظ «آمنون» في قوله سبحانه: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ (النحل: 89).

5 ـ وردت بلفظ «آمنين» في ثمانية مواضع منها:

ـ قوله جل شأنه: ﴿يَـٰمُوسَىٰٓ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ ۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلْـَٔامِنِينَ﴾ (القصص: 31).

ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ﴾ (الفتح: 27).

6 ـ وردت بلفظ «الأمن» في موضعين هما:

ـ قوله عز من قائل: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ﴾ (النساء: 83).

ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَـٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 81ـ82).

7 ـ جاءت بلفظ «أمنا» في موضعين هما:

ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ (البقرة: 125).

ـ قوله جل شأنه: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ(النور: 55).

وقد ورد في أسباب نزول قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ﴾[5] ـ ورد في أسباب النزول ما أخرجه الحاكم وصححه، والطبراني عن أبي بن كعب قال:

«لما قدم رسول الله ﷺ وأصحابه المدينة وآوتهم الأنصار رمتهم العرب عن قوس واحدة، وكانوا لا يبيتون إلا بالسلاح ولا يصبحون إلا فيه، فقالوا: ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله، فنزلت: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ ﴾ الآية». وأخرج ابن أبي حاتم عن البراء، قال: «فينا نزلت هذه الآية ونحن في خوف شديد»[6].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية: «يوسع لهم في البلاد حتى يملكوها ويظهر دينهم على سائر الأديان»[7].

وأخرج البخاري في صحيحه عن عدي بن حاتم قال: «بينا أنا عند النبي ﷺ إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخر فشكا قطع السبيل، فقال يا عدي: هل رأيت الحيرة؟. قلت: لم أرها، وقد أنبئت عنها. قال: فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله. قلت فيما بيني وبين نفسي، فأين دعار طيىء الذين سعروا البلاد، ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى، قلت: كسرى بن هرمز؟. قال: كسرى بن هرمز. ولئن طالت بك حياة، لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحداً يقبله منه... ثم قال عدي: فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز... الحديث»[8].

ومن خلال النصوص الشرعية التي مر ذكرها يمكن تعريف «أمن المجتمع» شرعاً بأنه: «هو الطمأنينة التي لا يخاف معها الإنسان على دينه أو نفسه أو عقله أو نسله أو ماله».

ويتحقق ذلك بما يلي:

1 ـ براءة الأمة من الشرك بجعل أمر الله، وَشرعه هو الفيصل في أمورها كلها.

2 ـ درايتها الكاملة بدينها إدراكاً وتصوراً، عقيدة ومنهاجاً.

3 ـ استخلافها بعد استقامتها على دين الله.

4 ـ تمكينها وإظهار دينها في الأرض كلها.

تقسيم:

سيكون الحديث في هذا الفصل مقسماً إلى مبحثين:

الأول: في حفظ الأمن في ظل القوانين الوضعية.

والثاني: في حفظ الأمن في ظل الشريعة.

المبحث الأول
حفظ الأمن في ظل القوانين الوضعية

لا تحقق ـ بطبيعة الحال ـ لأمن الإنسان فرداً وجماعة بالمفهوم الشرعي في ظل القوانين الوضعية. ولكن يسوغ للباحث النظر في إمكانية تحقيق أمن المجتمع في ظل القوانين الوضعية حسب مفهوم الأمن الذي حددته هذه القوانين، وهو: «الحالة التي تتوفر حين لا يقع في المجتمع إخلال بالقانون، إما في صورة جرائم معاقب عليها، وإما في صورة نشاط خطر يدعو إلى اتخاذ تدبير من تدابير الوقاية والأمن»[9].

ولقيام الأمن في ظل هذه القوانين لا بد من توافر نوعين من الضوابط:

الأول:

الضوابط المادية.

والثاني:

الضوابط الروحية.

وبناء عليه سوف يتم البحث في هذا الموضوع في إطار مطلبين.

المطلب الأول
الضوابط المادية

وتأتي هذه الضوابط في مقدمة وسائل تحقيق الأمن في ظل القوانين

الوضعية التي تعول عليها أكثر من تعويلها على غيرها من الضوابط. وتؤدي هذه القوانين دورها في الضبط القضائي تحت رقابة الدولة، وقوة سلطانها مع قدرة الجاني على الإفلات من ضبطها بحكم ما فيها من منافذ قانونية.

وواقع الحال ينبئنا بأن الضوابط المادية للقوانين الوضعية لا تملك قدرة على الردع إلا بقدر ما يسندها من رقابة الدولة، وكذلك فإنها تنعدم أو تتلاشى بقدر انعدام رقابتها، ويقدر احتيال الجناة على رقابتها؛ لانتفاء الوازع المعنوي في قلوبهم منها.

المطلب الثاني
الضوابط الروحية

الضوابط الروحية معدومة على وجه التحقيق في المجتمعات الغربية الحاكمة بالقوانين الوضعية، وقد انحصرت بعد الثورة على الكنيسة فيما عرف عندهم «بالضمير». فما حقيقة هذا المصطلح؟!، وما دوره كضابط روحي يلتقي مع الضوابط المادية ليكونوا وسيلة القوانين الوضعية في تحقيق الأمن في المجتمعات التي تحكمها؟!!.

والإجابة عن ذلك تقتضي بحث الموضوع في فروع ثلاثة: (أولها): البحث اللغوي، (والثاني): البحث الاصطلاحي، (والثالث): ثمار مستفادة.

الفرع الأول
البحث اللغوي

مرت كلمة: «Conscience» التي ترجمت «الضمير» في العربية، بتطورات كثيرة في اللغة الإنجليزية، شملت أصلها، ورسمها، ونطقها، ومعناها.

أولاً: أصل الكلمة:

لم تكن كلمة «Conscience» معروفة في اللغة الإنجليزية في فترة تاريخية سابقة؛ ولكنها دخلت إلى هذه اللغة عن طريق لغات أخرى، ومرت بعد ذلك بتطورات. يمكن إجمال كل ذلك فيما يلي[10]:

1 ـ دخلت إلى الإنجليزية في القرن الثاني عشر الميلادي عن طريق اللغة البروفانسية «Provensal»ـ وهي لغة شعب مقاطعة بروفانسة في فرنسا ـ من كلمة «Conciencia» أو «Conscientia»، وهذه الكلمة مأخوذة عن اللاتينية وهي تعني: «المعرفة الباطنة»، ويقصدون بها: المعرفة التي يستلهمها الإنسان من نفسه أو يحصلها بالاشتراك مع غيره، ويعبر عنها «بالسر المحصل معرفة لا خبراً».

2 ـ استخدمت هذه الكلمة وبنفس المعنى في الإسبانية والإيطالية مع تغيير في رسمها، فتكتب في الإسبانية: «Conciencia» ، وفي الإيطالية: «Cosciema».

3 ـ أخذ الشكل: «Conscience» في الإنجليزية الوسيطة مكان المصطلح القديم: «INWIT» في جميع المعاني التي يعبر به عنها، واستخدمت الكلمة، كما يظهر شكلها، كإسم لحالة أو لوظيفة (سلوك ظاهر).

4 ـ تجمع هذه الكلمة فيقال: «Consciences» في حالة واحدة وهي حالة التعبير عن «وظيفة».

5 ـ شاع استخدام هذه الكلمة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر من ميلاد المسيح ﷺ دونما تحديد لمفهومها.

6 ـ اشتقت في اللاتينية من كلمة: «Conscient» وهي التصريف الثالث للفعل: «Conscire».

ثانياً: رسم الكلمة:

أخذت الكلمة الأشكال الآتية:

1 ـ أخذت في القرن الثالث عشر الشكل: «Conscience».

2 ـ كتبت في الفترة من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر بالشكل: «Concience».

3 ـ أما في الفترة من القرن الرابع عشر إلى السادس عشر فقد رسمت بأشكال متنوعة منها:

- Conciens.
- Concyence.
- Consyence.
- Consciens.
- Conscyence.

4 ـ وفي القرن الخامس عشر كتبت بالشكل: «Consions».

5 ـ وفي القرن السادس عشر أخذت الأشكال الآتية:

- Concyence.
- Conchons.
- Consyenes.
- Sconscyence.

6 ـ وفي القرن السابع عشر كتبت بالشكل: «Contience».

ثالثاً: نطقها[11]:

كان نطق كلمة: «Conscience» في الأربعينات من هذا القرن: (Kan'Sans) ولكن أصبحت تنطق بعد ذلك، وإلى يومنا هذا: (KOn'Sans).

رابعاً: معانيها[12]:

لهذه الكلمة معان عديدة منها:

1 ـ شيء داخلي يولد في الروح أو العقل، وهو يعني عندهم:

ـ المعرفة الخاصة.

ـ الإعتراف العلني.

ـ الإدراك المعرفي.

ـ حقيقة قياس الحقيقة.

2 ـ الحس الأخلاقي أي حس تمييز الخطأ والصواب.

3 ـ الإدراك السلوكي تبعاً لحس الشعور بالصواب.

الفرع الثاني
البحث الإصطلاحي

أما المعاجم المكتوبة باللغة العربية فقد اختلفت عبارتها في تعريف «الضمير»؛ ولكنها اتفقت في المعنى المقصود من هذا الاصطلاح.

فقد عرفه «المعجم الفلسفي» الصادر عن «مجمع اللغة العربية بالقاهرة!!» بأنه: «أخلاقياً: خاصة يصدر بها الإنسان أحكاماً مباشرة على القيم الأخلاقية لأعمال معينة، فإن تعلق بما وقع؛ صاحبه ارتياح أو تأنيب، وإن تعلق بما سيقع؛ كان آمراً أو ناهياً»[13].

وعرفه معجم فلسفي آخر بأنه: «استعداد نفسي لإدراك الحسن والقبيح من الأفعال مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية».

«فإن تضمن الضمير حكماً على أفعال المستقبل؛ كان صوتاً داخلياً آمراً أو ناهياً، قال جان جاك روسو: (الضمير صوت النفس والهوى صوت الجسد)... وإن تضمن الضمير حكماً على الأفعال الماضية كان مصحوباً باللذة أو الألم. أما اللذة فهي شعور الفاعل بالارتياح أي شعوره بأنه أتى عملاً صالحاً

مطابقاً للقواعد والمبادىء التي أقرها وسلم بخيريتها. وأما الألم فهو الشعور بالندم والتأنب والتبكيت، وهو ينشأ عن شعور الفاعل بأنه خالف ما يجب عليه فعله»[14].

وأما النصوص المكتوبة باللغات الأجنبية؛ فإن المعنى الاصطلاحي للفظ: «Conscience» الذي تعورف عليه في الغرب، والذي حوته معاجمهم وموسوعاتهم، وكتابات علمائهم ومفكريهم، يشير إلى أن لهذا اللفظ صفتين رئيستين هما[15]:

- انعدام المحدودية.
- اختلاف الدلالات.

ويستخدم المصطلح في معان نفسية، وأخلاقية، وعقلية، وتحليلية. ومجالات تصوره حسية أحياناً، وفكرية أحياناً أخرى.

مدلولات اللفظ:

أولاً: المدلولات النفسية:

هو حالة المعرفة بالشيء استحضاراً في ذات الحين دون عملية فكرية توصل إلى هذه المعرفة أو إلى هذا الشيء، لا من حيث التركيب، ولا من حيث التحليل. بمعنى تحول الذهن من طرف العلاقة إلى الطرف الآخر دون وسائط أو عمليات فكرية محددة.

وهي تختلف عن الحالة التي تحدث عندما يحصل تلقى الذهن علماً حدسياً، فهذه هي الخاطرة.

ثانياً: المدلولات الأخلاقية:

هو المجال من الفكر الذي تختبر فيه القيم والأفعال حينما يكون لها صفة إيجابية. فهذا المجال لا يجيز إلا قيم الخير، ولا تستقر فيه إلا الأعمال الحسنة. ولذلك ينفي وجود ضمير لمن يفعل الشر أو الإثم (أو ينزع إليهما).

ثالثاً:

ويعني «الضمير» مدلول الوعي حينما يكون الشعور بالشيء في نفس الوقت استفعالاً وعلماً مباشراً بمكونات الشيء وخصائصه، أو عواقبه وصيرورته.

رابعاً:

هو الشعور الحي بالواقع المحيط. وهو بذلك يرادف معنى «اليقظة».

خامساً: الضمير في نظرية التحليل النفسي:

يقول «فرويد» بأن الضمير هو منطقة وسيطة في النفس تقوم بتقبل ما يبثه العالم الخارجي من أحاسيس (أخبار)، ونشر الأحاسيس الباطنة من لذة وألم. وكل ذلك يحصل داخل النفس فيوصلها إلى درجة الوعي، ويقوم بتعديل موقف النفس منها.

وقد تقدم البيان[16] أن «الضمير» في تفكير «فرويد» قد نشأ عن عقدة «أوديب» عند الذكور، وعن عقدة «إليكترا» عند الإناث، والتي تتلخص في أنه حينما عجز الطفل عن الاستحواذ على أمه بسبب وجود والده حائلاً بينه وبينها (والطفلة على أبيها بسبب وجود أمها)؛ فإن هناك شعوراً تعويضياً عن العجز ينمو في حسه؛ وهو أنه قد حل محل والده، فيغدو يأمر نفسه وينهاها كما يأمره والده وينهاه فينشأ الضمير.

الفرع الثالث
ثمار مستفادة

أولاً: جذور القضية:

الحقيقة أن التعريفات التي استقيناها من المعاجم الفلسفية العربية تبياناً للمعنى الاصطلاحي لكلمة «الضمير» إنما هي ترديد للمعنى الاصطلاحي لكلمة

«Conscience» الذي تعورف عليه في الغرب، والذي حوته معاجمهم وموسوعاتهم، وكتابات علمائهم ومفكريهم، وانتقل إلينا بحكم التبعية والتقليد.

التبعية؛ لأن الغزو الفكري الغربي قد أتى على الأخضر واليابس عندنا فقام بتحريف مفاهيم أساسية كثيرة، وأتى بعلوم كثيرة هي في أصولها، ومناهج البحث فيها، وأهدافها، تنبع من الفكرة الغربية المادية، وتتناقض مع الشريعة وفكرتها، كما سبق توضيح ذلك في أكثر من موضع. وعلاوة على ذلك فإن الاحتلال الأجنبي العسكري المباشر الذي كان جاثماً فوق أرضنا، لم يغادر الديار حتى خلف وراءه احتلالاً تشريعياً تمثل في القوانين الوضعية التي تحكم بلاد المسلمين إلى يومنا هذا.

والتقليد؛ لأن جمعاً من العلماء، والمفكرين، وأولى الرأي فينا قد هزموا أمام الحضارة الغربية المادية؛ فتشربوا فكرتها، وصاروا دعاة إلى اعتناقها، بل صاروا خصوماً للإسلام وشريعته. وامتد تأثير هؤلاء وأساتذتهم من المستشرقين إلى أبناء هذه الأمة؛ فنشأ جيل ممسوخ، مقطوع الصلة بحضارة أمته وتاريخها... تربي على مناهج التربية والتعليم الغربية وفلسفتها، وصار يحاكي الغرب محاكاة القرود، خانعاً خاضعاً لكل ما يصدر عنهم.

... أقول انتقل إلينا بحكم التبعية والتقليد؛ لأن كلمة «الضمير» لا وجود لها عندنا إلا بمعناها اللغوي. فهي في لغة البيان العربي مأخوذة من الضمر: بمعنى الهزال ولحاق البطن. وفي هذا المعنى ورد حديث النبي ﷺ: «إن المرأة تقبل في صورة شيطان، فمن وجد من ذلك فليأت أهله فإنه يضمر ما في نفسه»[17]. أي يضعفه ويقلله. والكلمة تعني في اللغة: ما يخفى في النفس وغيرها ويشمل[18]:

- السر وداخل الخاطر، والجمع الضمائر.
- الشيء الذي تضمره في قلبك. تقول: أضمرت في نفسي شيئاً وأضمرت

الشيء بمعنى أخفيته.

- الشيء المغيب المخفي. تقول: أضمرته الأرض أي غيبته، إما بموت، وإما بسفر.

أما معناها الاصطلاحي الذي تعورف عليه في الغرب؛ فإنه ممجوج شرعاً بحكم تعارضه مع حقائق العقيدة الإسلامية، ومقتضياتها الإيمانية. ولا بأس هنا من التذكير بالضوابط الشرعية المتعلقة باستعمال المصطلحات الأجنبية التي تقدمت الإشارة إليها في هذا البحث[19]، والمتمثلة فيما يلي:

1 - جميع الألفاظ التي تتضمن اصطلاحات موجود معناها في الشريعة؛ يجوز استعمالها والدعوة إليها.

2 - جميع الاصطلاحات التي يخالف معناها ما في الشريعة من معان؛ لا يجوز شرعاً استعمالها ولا الدعوة إليها، وإن قيدت بوصف إسلامي لها؛ لأنها حينئذ تعبر في أساسها إما عن فكر معين، أو عن نظام خاص أصبح علماً على أهله.

ومصطلح «الضمير» هو من النوع الثاني - كما سيلي -؛ ولذلك فإنه لا يجوز شرعاً استعماله بمعناه الاصطلاحي، وإن قيد بوصف إسلامي.

ثانياً: مفهوم الضمير:

1 - الاستخدام اللفظي لمصطلح: «Conscience» يدل على أنه فضفاض المعنى، غير قطعي الدلالة، لا يشير إلى ظاهرة محددة، ولم يستخدم في موضعه الدال على معناه الحالي، كما يدل في مجمله اللفظي على مجموعة من المشاعر والأحاسيس المؤثرة في سلوك الإنسان والتي لا يمكن تمييزها عن بعضها تمييزاً محدداً لها.

2 - ظهر المفهوم في استخدام صناعي أي اجتماعي، وتحدد بعد ذلك ليشير إلى أصل الخير في الإنسان. ومن هنا ظهر الاتجاه لتعميق هذا المفهوم،

وحدث بعد ذلك تقليص لمداه اللفظي. فلم يمر بالمراحل الطبيعية السليمة التي مرت بها كافة المفاهيم في جميع اللغات وهي:

- معنى يتركز في الذهن ← اختيار لفظي للمعنى ← استخدام لفظي ← تعبير مفهومي.

ولكنه مر بالمرحلة التالية:

- اختيار لفظي لمعنى ← استخدام لفظي عام ← تعبير مفهومي ← معنى يتركز في الذهن.

فيصبح المعنى بتأثير توجهات اجتماعية؛ قاعدة فكرية.

ثالثاً: منشأ المفهوم:

تقدم أن لهذا المصطلح صفتين رئيستين هما: انعدام المحدودية، واختلاف الدلالات. وهنا ينبغي ملاحظة أنه قد تعددت مدلولات هذا المصطلح بتعدد ميدان الخطاب:

- فالمدلولات الفكرية تقول بأنه هو الجزء الواعي من العقل والنفس الذي يوجد دون خبرات أو تعلم.

- والمدلولات النفسية تقول بأنه طاقة توجيه داخلية (الفرويدية).

- والمدلولات الغيبية تقرر أنه قوة خفية تتعلق بنظام الكون العام وتتصل بالإنسان، وتؤثر في توجيهه نحو الخير والشر.

وهذا يعني أن المرحلة الراهنة للمصطلح هي:

- مفاهيم متعددة ← استخدام لفظ واحد ← مفهوم إجمالي ← قاعدة فكرية خطابية.

ودراسة منشأ المفهوم تبين:

1 - أنه لا توجد نظريات أو أبحاث بالمعنى الموجه مباشرة لدراسة كائن

نفسي أو فكري أو غيبي اسمه: «الضمير»؛ ولكن توجد نظريات تحليل تعول على وجود هذه الطاقة المؤثرة، والموجهة لسلوك الإنسان فيما يزعمون.

2 ـ أن الأبحاث التي أفردت لمعالجة موضوع «الضمير» لم تحدد مدلوله تحديداً دقيقاً متميزاً، بل تعتبره من محتويات الجهاز النفسي، أو تعتبره من الطاقات الموجهة للسلوك البشري.

رابعاً: تربية الضمير:

تقرر الأبحاث التي اختصت بدراسة «الضمير» أن فهم الذات، ووعي الذات، ونقد الذات، تعتبر من وسائل تربية هذه الطاقة. والواقع أن مفهوم الذات في فكر الحضارة الغربية هو مفهوم تجريبي لا يخضع لتصور محدد، وهو خاص غير عام، مقيد غير مطلق؛ وهذا يتفق مع الصفات الرئيسة لهذا الكائن العام الذي يسمونه «الضمير»؛ وهي انعدام المحدودية، واختلاف الدلالات.

خامساً: الاستنتاج العام:

بالنظر إلى ما تقدم يمكن تعريف الضمير بأنه: مجموعة المشاعر الناتجة عن المعايشة الفكرية والسلوكية للقوانين الوضعية في المجتمعات الغربية»:

ـ فمن ينشأ في مجتمع يحتقر الزاني مثلاً؛ يتكون لديه شعور بالنفور من الزنى. أما إذا أباح القانون الزنى بطريقة أو بأخرى؛ فإن نظرة ذات الإنسان ستختلف... ومع مرور الزمن؛ فإنه سوف لن ينفر من الزنى[20].

ـ ومن ينشأ في مجتمع يزدري الخمر وشاربيها مثلاً؛ يتكون لديه شعور بالنفور من الخمر، فإذا تغير هذا العرف؛ يصبح شربها من العادات المألوفة، وتقديمها للضيوف من المفاخر!!.

وإذا كان هذا هو حال الكائن المزعوم الذي أريد له أن يشكل رقابة معنوية ضابطة تقوم إلى جانب الضوابط المادية بحفظ الأمن في المجتمع، فإنه قطعاً لا يصلح للقيام بهذا الدور؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه:

ـ فهو ـ كما تقدم ـ مفهوم تعسفي لم يمر بالمراحل الطبيعية السليمة التي مرت بها كافة المفاهيم الأخرى المعروفة في الفلسفة الغربية.

ـ وهو مفهوم غير محدد المعالم، اختلفت وجهات النظر حوله. والمعلوم أنه إذا انعدمت الرقابة المعنويةِ، أو اختلفت وجهات النظر حولها فإنها لا تقوى على منع الجريمة. وبذلك يمكن أن يكون الضمير رادعاً، كما يمكن أن يكون دافعاً لارتكاب الجريمة حسب وجهة نظر الجاني.

ـ وهو فكرة ناشئة عن ظرف معين، قابلة للتغير تبعاً لتغيره. وهذا يعني أنها لا تصلح لردع الإنسان. وقد سبقت الإشارة إلى أن «العلمانية» فكرة ظهرت بعد الثورة على الكنيسة كبديل للدين، أما «الضمير»؛ فهو اصطلاح بديل عن «التقوى» التي تضبط سلوك الإنسان المؤمن[21]، جيء به ليحل محلها.

ـ وحتى في هذا الإطار لا تكفي لردع الإنسان؛ لأنها فاقدة لقوة الإلزام التشريعي.

خاتمة المبحث

نماذج عن اختلال الأمن في ظل القوانين الوضعية

رأيت قبل الانتقال إلى المبحث الثاني من هذا الفصل أنه لا بد من استعراض نماذج عن اختلال الأمن في ظل الحضارة الغربية المادية، أتوقع أنها سوف تعطي صورة واضحة عن الجريمة عند من أعطوا لأنفسهم الحق في قيادة البشرية، وفي صياغة النظام العالمي الجدير برعايتها، وهم في حقيقة الأمر مرضى يعانون معاناة السقيم المحتضر؛ فهم خواء في جانب الروح، شذوذ في جانب الفكر، تورم في جانب المادة؛ نسوا أن فاقد الشيء لا يعطيه بداهة.

وقد راعيت في هذه النماذج الاختصار غير المخل، والشمول الذي ينقل صورة عن ثلاث من بقاع الدنيا تمثل الحضارة المادية خير تمثيل، كما يغني عن المزيد؛ لأنها تكفي لتكوين تصور جلي عن أمن المجتمعات التي اتخذت القوانين الوضعية شريعة لحياتها.

الجريمة في الولايات المتحدة الأميريكية:

1 ـ الجريمة خلال عقد الستينيات:

ذكرت مجلة «Look» الأميريكية، عدد 3 يوليه سنة 1962 م[22]، أن الجرائم في الولايات المتحدة تزداد بمعدل أربع مرات بالقياس للزيادة في عدد السكان وتنفق الدولة ستين مليوناً من الدولارات في اليوم الواحد لمكافحتها. وتشير الإحصائيات إلى أنه كلما مرت سبع عشرة ثانية؛ ترتكب جريمة خطيرة

في البلاد. وقد ازدادت في المدن الأميريكية التي يزيد عدد سكانها على (25) ألف نسمة نسبة ارتكاب الجرائم 14% عما ارتكب فيها في سنة 1960 م، وارتفعت هذه النسبة إلى 16% في سنة 1961 م، كما تضاعف عدد الجرائم التي ارتكبت في العشر سنوات الأخيرة. ونتيجة لذلك بدأ الناس يعتقدون أن القانون والنظام غير محترمين في هذه البلاد.

وقد قتل في الولايات المتحدة (237) فرداً من رجال الشرطة خلال الفترة من سنة 1956 م إلى سنة 1960 م، كما بلغ مجموع جرائم الاعتداء عليهم (2525) جريمة خلال سنة 1961 م، وقع منها (291) جريمة خلال شهر يولية بمدينة نيويورك وحدها.

ويؤكد المقال أن الإحصاءات ليست معياراً حقيقياً يرشد عن كل الحوادث، فحين تنخفض هذه النسب؛ لا يدل ذلك دائماً على استتباب الأمن، بل قد يرجع هذا الانخفاض إلى عامل الخوف الذي يسيطر على الحياة في المدينة، ويمنع الإبلاغ عن كثير من الحوادث.

ويعزو بعض رؤوساء الشرطة حالة اختلال الأمن، وجرأة المجرمين على رجال الأمن إلى ما يصفونه بالميل من جانب القانون إلى توكيد حقوق المجرم حيال الأمن العام. وقد عززت المحاكم مؤخراً قيوداً مفروضة على حق رجال الشرطة في التفتيش والقبض، وأصرت على ضرورة إعلان الشرطة للمتهم بالاتهام دون إبطاء مما وضع عبئاً ثقيلاً على رجال الشرطة الذين يقومون بالقبض عليهم وجعل منهم مدعى عليه بجانب المتهم.

2 ـ الجريمة خلال سنتي 1990 م/ 1991م:

صرحت وكالة رويتر في تقرير منسوب إلى وزارة العدل الأميريكية أن عدد الجرائم التي ارتكبت في الولايات المتحدة الأميريكية زاد عن (35) مليوناً خلال عام 1991م، وساهمت في ذلك موجة من جرائم العنف كالاغتصاب والتعديات البدنية.

وقال مكتب الإحصاء التابع للوزارة أن الجرائم زادت بنحو 2% على مستوياتها خلال سنة 1990م. واستشهد المسح في ارتفاع نسبة الجريمة بأرقام قياسية في القتل والزيادة في الحوادث المتعلقة بالمخدرات، وتشمل أسلحة هجومية. ووجد المسح أن جرائم العنف ازدادت بنسبة 7٪ لتبلغ (6.4) ملايين في العام الماضي، وهو ما يقل قليلاً عن أكبر رقم بلغته على الأقل وكان (6.6) ملايين سنة 1981 م.

ومن بين جرائم العنف سجل الاغتصاب أكبر ارتفاع فزاد 59% ليبلغ (307.1610) حالات، وتليه التعديات البدنية التي ارتفعت بنسبة 7.5%. ووجد المسح أيضاً أن نحو 37% من كل الجرائم، و49% من جرائم العنف تم إبلاغ الشرطة عنها خلال سنة 1991 م[23].

3 ـ ضحايا الأيدز: (AIDS)

أعلن مسئول الصحة في مدينة سان فرانسيسكو أن عدد الأشخاص الذين ماتوا بسبب الأيدز في المدينة بلغ عشرة آلاف شخص، وأن هذا هو أعلى معدل في الولايات المتحدة بالمقارنة بعدد سكانها. وأعلن أحد خبراء الأيدز في المدينة أن المرض القاتل الذي يدمر نظام المناعة في الجسد ينتشر في المدينة بصورة أسرع من انتشاره في أي مكان آخر خارج أفريقيا، ويقول مسئولو الصحة أن نسبة 4% من مواطني المدينة البالغ عددهم (734) ألفاً مصابون بالمرض، ويموت أربعة أشخاص في المتوسط يومياً بسبب هذا المرض الفتاك[24].

الجريمة في روسيا:

1 ـ عصابات الإجرام:

نشرت وزارة الداخلية الروسية في صحف مَوسكو أن نحو ألفي عصابة إجرام منظمة تعمل حالياً على الأراضي الروسية، وأن هذه العصابات تسللت إلى الإدارة وقطاعات الأعمال. وأشارت الوزارة إلى أن بعض هذه العصابات

التي قد يصل عدد أفراد الواحدة منها في بعض الحالات إلى ثلاثة آلاف عضو تركز نشاطاتها على تحويل المواد الغذائية، وترتكب في الظروف الاقتصادية الصعبة حالياً نسبة تتراوح بين 10ـ20% من الجرائم في قطاعات إنتاج وتوزيع المواد الغذائية. وتؤكد الأرقام التي نشرتها الوزارة أن معدلات الجرائم ارتفعت في سنة 1991 م بنسبة 18%، وأن الجرائم الخطيرة سجلت ارتفاعاً بنسبة 10%. وبلغ عدد الجرائم التي ارتكبت في العام الماضي (2.17) مليون جريمة.

وأشار تقرير الوزارة إلى أن متجراً واحداً من كل عشرة متاجر في موسكو يخزن منتجات مسروقة أو مهربة بصورة غير قانونية[25]... وما خفي كان أعظم.

2 ـ زيادة استهلاك المخدرات:

نشرت صحيفة روسية تأكيداً لمسئول قسم مكافحة الإدمان في بلدية روسيا عن ازدهار تجارة المخدرات في العاصمة، فقد بلغت قيمة هذه التجارة (60) مليار روبل في الإتحاد السوفييتي المدمَّر خلال عام واحد، منها أربعون ملياراً في موسكو وحدها. وأوضح أن تهريب المخدرات تقوم به «مافيا» منظمة تغتنم فرصة تحويل الاقتصاد إلى القطاع الخاص لتبييض الأموال التي تجنيها من هذه التجارة.

وتمر كل عام عبر موسكو كمية تتراوح بين (15) و(16) طناً من المخدرات من مختلف الأنواع يشتمل معظمها على مركبات كيميائية. وأضاف المسئول أن مصادرات الشرطة من هذه السلع لا تتعدى الطن الواحد سنوياً[26].

الجريمة في المجتمع اليهودي بفلسطين المحتلة:

لعل أبلغ وصف لحجم الجريمة في مجتمع اليهود؛ هو ما أدلى به رئيسهم: «حاييم هيرتسوج» في لقاء صحفي أجرته معه صحيفة «دافار» اليهودية العدد الصادر في 1992/9/27 م. فقد قال بعد أن ذكر أن القضاء الإسرائيلي

يفتح مليون ملف كل عام، منها ربع مليون ملف للجنايات، وثلاثة أرباع مليون ملف للجنح ـ قال: «إن هذا يعني أن ملفاً يفتح لكل مواطن في إسرائيل، وهذا ليس له مثيل في العالم، إنه فضيحة»[27].

فالجريمة عندهم متنوعة الأشكال، متعددة الأهداف، وهي في نفس الوقت مدمرة. فمن المجرمين من يستخدم المدافع الرشاشة والمسدسات والمظاريف الملغومة والقنابل والسكاكين. ومنهم من «يصفي» خصومه «تصفية جسدية» باستخدام طرق عديدة منها: الإضرار بالجسد، والتهديد بوضع طلقات الرصاص في صناديق البريد، ووضع الدجاج الميت بجوار أعتاب المنازل. ومنهم من كون ثروات طائلة من نشاطه الإجرامي، وشكل مركز ضغط، له تأثيره داخل الأحزاب اليهودية. ويشير مؤشر الجريمة عندهم سنة 1990 م إلى أن حالة قتل تسجل في إسرائيل كل (38) ساعة. والآن ها هي كلمات موجزة عن أشكال الجريمة في مجتمعهم[28].

1 ـ جرائم المخدرات:

تنتشر أوكار المخدرات في مناطق إسرائيل[29] الثلاثة. وفي المنطقة الوسطى يوجد مائتي وكر؛ منها (101) وكراً في السهل الساحلي، و(91) وكراً في الشارون. وقد قامت لجنة من الكنيست في شهر سبتمبر 1992 م بزيارة لمقر شرطة المنطقة الوسطى فأخبرهم المسئول بأن الشرطة غير قادرة على علاج ظاهرة المخدرات بشكل متكامل بسبب نقص الإمكانات وعدم معارضة السكان لنشاط مروجي المخدرات.

ويمتد نشاط تجار المخدرات إلى أنحاء متفرقة من العالم. فقد ذكرت وكالة الأنباء الإسرائيلية أن البيانات المتوفرة لدى الشرطة الإسرائيلية تفيد أنه في كل شهر يتم القبض على إسرائيلي واحد على الأقل في مكان ما من العالم وفي حوزته كمية كبيرة من المخدرات للتصدير.

ويقول مدير عام إدارة مكافحة المخدرات في شرطة إسرائيل أن حجم

التعامل في سوق المخدرات في إسرائيل يصل إلى ثلاثة مليارات دولار في العام.

2 ـ تلاميذ المدارس والإدمان:

تشير الدراسات التي أجرتها إدارة مكافحة المخدرات في إسرائيل إلى أن تعاطي المخدرات عندهم يتزايد بنسبة 25% سنوياً، وأن حوالي مائتي ألف يتعاطون المخدرات، ومن بينهم (30) ألف مدمن. وأن نسبة الشباب الذين يتعاطون المخدرات هي 30%، ونسبة الذين يتعاطونها بين تلاميذ المدارس تصل إلى 6.5%.

3 ـ جرائم المهاجرين الجدد:

وأبرز هذه الجرائم:

أ ـ الانتحار والبطالة:

ترجع بعض الأقلام اليهودية إلى أن سبب لجوء هؤلاء إلى الانتحار هو أنهم أصيبوا بخيبة أمل شديدة من المجتمع الذي لم يجدوا فيه ما كانوا يتصورون، بل وجدوا فيه القلق والبطالة والحرمان والجوع والتفرقة... إلى غير ذلك. وسواء كان هذا هو السبب الحقيقي لانتشار حوادث الانتحار أو أن هذا سبب «معلن» لغاية في نفس «الشيطان»؛ يراد بإظهاره إخفاء سبب حقيقي، الله أعلم به!! ـ أياً كان الأمر؛ فإن عدداً من يهود «الفلاشا» قد انتحروا في مدن «آشدود» و«إيلات» احتجاجاً على التفرقة الطائفية ـ كما زعمت بعض الأقلام اليهودية.

وإضافة إلى يهود «الفلاشا»، فإن بعض المهاجرين من الاتحاد السوفييتي المدمَّر يقدمون هم الآخرون على الانتحار؛ والسبب في زعم الأقلام اليهودية هو عدم حصولهم على وظائف مناسبة، أو بسبب البطالة. وفي هذا السياق ذكرت صحيفة «معاريف» اليهودية في عددها الصادر في 1991/4/25 م أن

«رودولف كيمافلد» (53 سنة)، مهاجر جديد من روسيا، وعالم متخصص في تصميم أجهزة حديثة لتوجيه الصواريخ قال بأنه «عاطل» ويعيش على إعانة البطالة التي تدفعها مؤسسة التأمين القومي، وأن زوجته تحمل درجة الدكتوراه في «الميكروبيولوجي»، وتبحث هي الأخرى عن عمل، ولكن بدون جدوى.

ب ـ الدعارة والاغتصاب:

وقد ذكرت صحيفة «دافار» في عددها الصادر في 1991/6/26 م أن الدعارة انتشرت بصورة ملفتة للنظر بين المهاجرات الجديدات من روسيا، وأصبح مألوفاً اشتغال كثير منهن «فتيات مراهقة» وداعرات.

وقد سجلت زيادة كبيرة في نسبة اغتصاب المهاجرات الروسيات في سنة 1991 م عنها في سنة 1990 م. وقد ازداد معدل هذه الجرائم الجنسية خلال سنة 1991 م بنسبة 37.6% حيث فتحت الشرطة (362 ملف اغتصاب) في عام 1991 م مقابل (263) ملفاً عام 1990 م. وتقول صحيفة «يديعوت أحرونوت» التي أوردت هذه الأرقام في عددها الصادر في 1992/1/22 م أن أبعاد هذه البيانات الخطيرة تتضح في ضوء حقيقة مفادها أن حوالي 80% من اللائي يقعن فريسة لمثل هذه الجرائم لا يبلغن الشرطة[30].

3 ـ اغتصاب الأطفال:

وهذه الجرائم في مجتمع يهود هي جرائم اغتصاب الأطفال من قبل محارمهم، الذي انتشر بينهم ليشمل عائلات كثيرة، علماً بأن الأطفال الضحايا اغتصبوا في كثير من الوقائع من قبل آبائهم. وتقول الإحصائيات أن من بين كل (24) ألف طفل معذب في إسرائيل، هناك (20) ألف طفل ضحايا اعتداءات جنسية. فإذا أضيف إلى ذلك ما تعورف عليه عندهم من أن النسبة بين الأرقام المعلنة وبين ما يحدث في الواقع هي: (10:1) فهذا يعني احتمال أن هناك (240) ألف طفل معذب، بينهم خمسين ألف طفل هم ضحايا اعتداءات جنسية من محارمهم.



المبحث الثاني
حفظ الأمن في ظل الشريعة

شريعة الله وحدها هي القادرة على حفظ الأمن في المجتمع الذي تحكمه بقانونها[31]:

ـ لأنها قد صدرت عن خالق مدبر حكيم؛ اختص بالتنزيه عن كل نقص، والاتصاف بالكمال المطلق. ومعنى ذلك أنها فوق النقد المعيب، وأنها وحدها الجديرة باستجابة الإنسان لأوامرها والتزامه بمقتضياتها.

ـ ولأنها وحدها التي تملك تمكين الإنسان من حفظ أمانة خالقه في نفسه عقلاً وروحاً وجسداً، وحفظ جميع إمكاناتها المعنوية والمادية على السواء.

ـ ولأنها شريعة عالمية لا يقيدها زمان، أو مكان، أو قوم بعينهم، أو قضايا خاصة ببعض بني الإنسان، فهي طليقة من جميع هذه القيود، تمتاز بالكمال، وتتصف بالشمول في كل جانب من جوانب حياة الإنسان. والشريعة في حفظها للأمن في المجتمع الذي تحكمه بقانونها؛ تعتمد على وسيلتين:

ـ الأولى: الضبط الإيماني.
ـ والثانية: الضبط القضائي.

والحديث في هذا المبحث سيكون في مطلبين: (أولهما) الضبط الإيماني. (وثانيهما) الضبط القضائي. وسيكون بيان كل منهما مستتبعاً بذكر نماذج حية واقعية تطبيقية للمسلمين حينما كانوا أعزة، ينعمون بالحرية في ظل الشريعة وبالأمان في حماها.

المطلب الأول
الضبط الإيماني

والضبط الإيماني يرجع إلى اعتبارين:

الأول:

ويلعب فيه الإيمان دوراً كبيراً:

- فالشعور بصدور القانون عن الله سبحانه وتعالى، العلي القدير الذي لا يرقى إلى قراره نقد معيب.

- والشعور باستحالة الإفلات من قبضته؛ لأن أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون.

فيهما ما يكفي للالتزام بمقتضى القانون.

والثاني:

اليقين بلقاء الله، والشعور بشمول سلطانه في الدنيا والآخرة. وفيه ما يكفي للالتزام بمقتضى القانون حين تغيب كل رقابة دنيا.

وهذا إجمال يحتاج إلى تفصيل...

فالقانون الإسلامي ـ كما تقدم ـ لم يصدر عن فرد، ولا عن حزب، ولا عن طبقة، ولا عن هيئة تشريعية يزعم أنها تمثل الأمة؛ وإنما هو شرع صادر عن الخالق سبحانه وتعالى لصالح المخلوق لا لصالح ذاته؛ لأنه سبحانه لا ينتفع بطاعة ما فيه من أوامر، ولا يتضرر بعصيانها[32].

فقد اتصف سبحانه وتعالى بأنه العلي القدير[33]. والمراد من صفة العلو لله تعالى هو علو الشرف والجلالة والكبرياء، وأنه فوق خلقه جميعاً. ويظهر من هذه الصفة:

- أن أمر الله تعالى وقراره عام في الكون كله.

- أن علمه سبحانه وتعالى محيط بالموجودات كلها.

- أن ثبوت هذه الصفة له سبحانه تقتضي الرضى والتسليم لكل ما يصدر عنه.

قال جل شأنه: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴾[34].

وأما صفة القدرة فتعني أنه سبحانه وتعالى قادر مقتدر، لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء[35]. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[36]. وقال جل شأنه: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾[37].

وهناك من أسماء الله تعالى الحسنى ما يعود إلى معنى تحقق صفة القدرة منها:

- القوي. أي ذو القوة الكاملة. قال عز من قائل: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴾[38].

- المتين. أي الذي له مطلق القوة التي ينتفي معها كل عجز ونقص وتعب. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾[39].

- الملك. أي الحاكم الذي يملك وحده حق إصدار الأمر. قال جل شأنه: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾[40].

والذي يتصف بأنه العلي القدير، الملك القوي المتين؛ لا يمكن أن يرقى إلى القانون الذي يصدر عنه نقد معيب. فإذا عرف الإنسان ذلك؛ أدرك أن الشريعة الجديرة باستجابته لأوامرها، والتزامه بمقتضياتها هي شريعة خالقه:

- التي ما صدرت أوامرها إلا لصالحه.

- والتي إذا عصى ما فيها من أوامر؛ فإنه يكوِن وحده المتضرر بالعصيان؛ لأنه قد خسر الانتفاع بالأمر الذي يعلم يقيناً أنه ما صدر إلا لصالحه.

هذا عن الجانب الأول من الاعتبار الأول.

أما الجانب الثاني:

فإن شعور المؤمن بأنه تحت سلطان الله المنتقم الجبار الذي يستحيل الإفلات من قبضته، والذي إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[41]. يجعله يخشى معصية أوامره، ويخاف انتقامه جلّ وعلا.

إن وجود هذين الشعورين؛ كفيل بجعل المؤمن ينقاد لنصوص القانون ويلتزم بمقتضى أحكامه.

***

بقي الاعتبار الثاني: وهو اليقين بلقاء الله، والشعور بشمول سلطانه في الدنيا والآخرة. الذي فيه ما يكفي للالتزام بمقتضى القانون حين تغيب على المؤمن كل رقابة دنيا.

حين يعيش الإنسان ـ ولو كان بلا دين ـ في مجتمع بشري منظم، على اختلاف درجات هذا التنظيم، يشعر حين اتصاله بالمجتمع بصدى أعماله فيه.

فإن كانت أعمالاً خيرة؛ شعر وهو يقوم بها بإحساس طيب، وتلقى بعد تقديمها ثناء وإعجاباً من قبل من كان لصيقاً بهم. أما إن ضعفت نفسه وأراد الخروج بسلوكه على ما هو مقرر مطاع في المجتمع؛ فإنه سوف يحاول إخفاء هذا الخروج، وستر هذا العصيان، كي لا يقع في حرج أو يعرض نفسه للأذى والاحتقار.

إن ذلك هو ما يطلقون عليه «الرأي العام»[42]، وهو شعور يخالج الإنسان غير المؤمن حينما يتصل بالمجتمع الذي اتخذه حكماً في تقدير نتائج أعماله.

أما الإنسان المؤمن فإنه لا يعبأ «بالقيل والقال» إذا لم يكن مشروعاً، كما أنه لا ينبغي له أن يتوجه بعمله إلا إلى خالقه سبحانه بعد تلقي الأمر منه. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾[43].

ولكن ـ مع ذلك ـ فإن الإنسان بصفة عامة، وبحكم ما هو مركوز في

فطرته من خوف ورجاء؛ يخاف من تعيير الناس له حين لا يوفق في عمل من الأعمال كما أنه يرجو التوفيق، ويصبح من ثم موضع إعجاب الناس وتقديرهم حين يحالفه التوفيق في عمله[44].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الضابط الذي يضبط حركة الإنسان في عزلته، ويضبط مشاعره الوجدانية، وخلجات نفسه حين يصبح في عزلة؛ لا تراه عين بشر، ولا تصله يد قانون؟!.

لقد وضعت هذه الشريعة الربانية الإنسان في وسط مغاير لما عليه شرائع الأرض كافة؛ فجعلته أمام حقيقة كبرى؛ حاضرة في نفسه، راسخة في أعماقه مسيطرة على جوانحه أينما كان، وحيثما حل... إنها حقيقة أن الرقيب عليه هو خالقه سبحانه وتعالى. قال جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[45]. وقال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[46]. وقال جل شأنه: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾[47].

أما الحقيقة الأخرى التي وضعته أمامها؛ فهي اليقين بلقاء الله، والشعور بشمول سلطانه في الدنيا والآخرة.

فأما اليقين بلقاء الله تعالى فقد جعلته الشريعة ركناً من أركان الإيمان لا يقوم إيمان العبد إلا به. قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۞ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾[48]. وقال عز من قائل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۞ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾[49]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾[50].

وأما الشعور بشمول سلطانه في الدنيا والآخرة فهو مقتضى الإيمان بالله تعالى من خلال معرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا. فالمؤمن يوقن أن جميع ما يجري في هذا الكون هو من أفعال الخالق سبحانه وتعالى، ووفق إرادته وقدره[51]:

- فهو الله الخافض. والخافض مأخوذ من الخفض[52] بمعنى الإهانة وتنزيل المكانة. فهو سبحانه الذي يخفض أهل الكفر والمعصية.

- وهو الله الرافع. وهو مأخوذ من الرفع بمعنى الإكرام وإعلاء المكانة. فلا يصل الإنسان إلى مكانة رفيعة إلا برفع من الله سبحانه. قال تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾[53].

- وهو الله المعز. والمعز اسم فاعل من الإعزاز بمعنى إعلاء الشأن والتقوية، فما من عز يحظى به الإنسان إلا بإعزازه سبحانه له.

- وهو الله المذل أي الذي يسقط شأن العصاة والمتجبرين، ويهينهم، ويضعفهم. قال جل شأنه: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[54].

- وهو الله الجامع الذي يجمع الخيرات ويمنحها لمن يشاء من عباده، كما أنه يجمع الناس ليوم لا ريب فيه. قال تعالى على لسان الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾[55].

- وهو الله النافع الضار. فما يجري في الكون من منفعة أو مضرة إلا وفق مشيئته سبحانه، وبفعله المقدر جلَّ شأنه. فأما المنفعة التي تصيب الخلائق فهي

بفضله وواسع رحمته جلَّ شأنه. وأما المضرة فهي بعدله ورحمته. قال تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾[56]. أي أن الله سبحانه هو الذي يملك النفع والضر لجميع الخلائق.

إن من ترسخ فيه هذا اليقين وشعر بقدرة الله عز وجل، وشمول سلطانه في الدنيا والآخرة؛ فإنه لا شك سيقف خاشعاً ذليلاً راضياً أمام جبروت الواحد القهار فيلتزم بمقتضى أحكام القانون في سعيه ووعيه، في سره وعلانيته.

نمـــــاذج

هذه نماذج من سير الصالحين يتجلى فيها الضبط الإيماني في أروع صوره حيث الانقياد الكلي ظاهراً وباطناً لأمر الله تعالى ابتغاء مرضاته، وخشية من عقابه. ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾[57].

1 ـ الثبات على الخلق القويم، والزهادة في أعراض الدنيا:

اعتاد أبو بكر الصديق رضي الله عنه قبل توليه الخلافة أن يحلب للحي أغنامهم، فلما بويع له بالخلافة؛ قالت جارية من الحي: الآن لا تحلب لنا منائح دارنا. فسمعها أبو بكر فقال: بلى لعمري لأحلبنها لكم وإني لأرجو أن لا يغيرني ما دخلت فيه عن خلق كنت عليه. فكان يحلب لهم، ويسأل الجارية: أتحبين أن أرغى لك أو أصرح؟. فتارة تقول: أرغ، وتارة تقول: صرح، فأي ذلك قالت فعل[58].

فلم تغير الخلافة وهمومها خلقاً كان عليه الصديق رضي الله عنه قبل الخلافة.

وذكر أنه لما استخلف أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتجر

بها، فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟. قال: السوق. قالا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟. قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتى نفرض لك شيئاً. فانطلق معهما ففرضوا له كل يوم شطر شاة وماكسوه في الرأس والبطن[59]!!.

وروي عن أنس عن الصديق رضي الله عنهما في مرضه الذي قبض فيه أنه قال: أما إني قد كنت حريصاً على أن أوفر للمسلمين فيئهم مع أني قد أصبت من اللحم واللبن فانظروا إذا رجعتم مني فانظروا ما كان عندنا فأبلغوه عمر. قال أنس: فذاك حيث عرفوا أنه استخلف عمر. قال: وما كان عنده دينار ولا درهم، ما كان إلا خادم ولقحة ومحلب، فلما رأى ذلك عمر يحمل إليه قال: يرحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده[60].

2 ـ سعيد بن عامر بن حذيم الجمحي القرشي عامل الفاروق على حمص:

شكى أهل حمص إلى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه واليهم الصحابي الجليل سعيد بن عامر رضي الله عنه، وسألوه عزله؛ فسألهم عمر: ماذا تشكون منه؟. قالوا: لا يخرج إلينا حتى يرتفع النهار، ولا يجيب أحداً بليل، وله يوم في الشهر لا يخرج إلينا. فقال عمر: علي به. فلما جاء جمع بينهم وبينه، فقال: ما تنقمون منه؟ قالوا: لا يخرج إلينا حتى يرتفع النهار. فقال: ما تقول يا سعيد؟ قال: يا أمير المؤمنين، إنه ليس لأهلي خادم، فأعجن عجيني، ثم أجلس حتى يختمر، ثم أخبز خبزي، ثم أتوضأ وأخرج إليهم. قال: وماذا تنقمون منه؟ قالوا: لا يجيب بليل. قال: قد كنت أكره أن أذكر هذا، إني جعلت الليل كله لربي، وجعلت النهار لهم. قال: وماذا تنقمون منه؟ قالوا: له يوم في الشهر لا يخرج إلينا فيه. قال: نعم، ليس لي خادم فأغسل ثوبي ثم أجففه فأمسي. فقال عمر: الحمد لله الذي لم يفل فراستي فيك. يا أهل حمص، استوصوا بواليكم خيراً. قال: ثم بعث إليه عمر بألف دينار. وقال: استعن بها. فقالت له امرأته: قد أغنانا الله عن خدمتك. فقال لها: ألا ندفعها

إلى من يأتينا بها أحوج ما كنا إليه؟ قالت: بلى؛ فصرها صرراً ثم دفعها إلى من يثق به، وقال: انطلق بهذه الصرة إلى فلان، وبهذه إلى يتيم بني فلان، وهذه إلى مسكين بني فلان، حتى أبقى منها شيئاً يسيراً فدفعه إلى امرأته، وقال: أنفقي هذا، ثم عاد إلى خدمته. فقالت له امرأته: ألا تبعث إلي بذلك المال فتشتري لنا منه خادماً؟ فقال: سيأتيك أحوج ما تكونين إليه[61].

3 ـ عامر بن عبد قيس:

روى الطبري في تاريخه أنه لما هبط المسلمون المدائن وجمعوا الأقباض، أقبل رجل بحق فدفعه إلى صاحب الأقباض، فقال والذين معه: ما رأينا مثل هذا قط، ما يعدله ما عندنا ولا يقاربه. ثم قالوا له: هل أخذت منه شيئاً؟. فقال: أما والله لولا الله ما أتيتكم به. فعرفوا أن للرجل شأناً. فسألوه: من أنت؟. فقال: لا والله لا أخبركم لتحمدوني، ولا غيركم ليقرضوني، ولكني أحمد الله وأرضى بثوابه. فأتبعوه رجلاً حتى انتهى إلى أصحابه فسأل عنه فإذا هو عامر بن عبد قيس[62]. رحم الله عامر بن عبد قيس رحمة واسعة وأجزل له المثوبة يوم لقائه.

4 ـ ماعز والغامية ووالد العسيف:

لقد ذكرت قصص هؤلاء في هذا البحث غير مرة، مع اختلاف السياق في كل واحدة[63].

فأما ماعز والغامدية فقد مرا بحالة من الضعف البشري؛ سقطاً خلالها في مهاوي الجريمة. ولكن سرعان ما تحول عمق الإيمان في قلبيهما إلى وخز لاذع، وخيال مروع، لا ارتياح لصاحبه حتى يأتي إلى رسول الله ﷺ معترفاً بما صنعت يداه، طالباً تطهيره بالحد الشرعي ابتغاء مَرضاة الله.

فيأتي ماعز فيعرض عنه رسول الله ﷺ غير مرة؛ ليترك له فرصة الرجوع عن إقراره، ولكنه يصر مطالباً بتطبيق الحد عليه.

وأما الغامدية فتأتي مقرة بإثمها، فيردها رسول الله ﷺ حتى تضع حملها، فتبقى فترة ثم تأتي إليه بعد أن وضعت، فيردها حتى تفطم الوليد، فتذهب ثم تعود إليه بعد أن فطمت الصبي، وقد تهيأت لتطبيق الحد الذي فيه إزهاق روحها.

أما والد العسيف فقد أتى رسول الله ﷺ؛ ليتلقى حكم الله في شأن ابنه الذي زنى، والذي افتدى منه بمائة شاة وخادم؛ ولكنه لما سأل رجالاً من أهل العلم فأخبروه أن علي ابنه جلد مائة وتغريب عام، وأن علي المرأة الرجم؛ لأنها كانت محصنة؛ أراد أن يقضي رسول الله ﷺ بينه وبين زوج المرأة بكتاب الله الذي يرى فيه الحق والخير والرشد والصواب، ولو اختفى ابنه من حياته.

إن الذي حمل هؤلاء على الاعتراف بآثامهم، والاحتكام إلى رسول الله ﷺ؛ إنما هو الإيمان العميق بالله تبارك وتعالى، الذي يضبط الإنسان على حكم الشريعة قبل ارتكاب الجريمة، ويحمله على التوبة والندم بعد ارتكابها.

5 ـ الأعرابي الذي صدق الله فصدقه:

قال شداد بن الهاد: جاء رجل من الأعراب إلى النبي ﷺ فآمن به واتبعه. فقال: أهاجر معك. فأوصي به بعض أصحابه. فلما كانت غزوة خيبر غنم رسول الله ﷺ فقسمه، وقسم للأعرابي فأعطى أصحابه ما قسمه له. وكان يرعى ظهورهم. فلما جاء دفعوه إليه فقال: ما هذا؟. قالوا: قسم قسمه لك رسول الله ﷺ، فأخذه فجاء به إلى النبي ﷺ فقال: ما هذا يا رسول الله؟. قال: قسم قسمته لك. قال: ما على هذا اتبعتك. ولكن اتبعتك على أن أرمي ههنا، وأشار إلى حلقه بسهم فأموت فأدخل الجنة. فقال: إن تصدق الله يصدقك. ثم نهضوا إلى قتال العدو فأوتي به إلى النبي ﷺ وهو مقتول. فقال: أهو هو؟. قالوا: نعم. قال: صدق الله فصدقه. فكفنه النبي ﷺ في جبته، ثم قدمه فصلى عليه، وكان من دعائه له: اللهم هذا عبدك خرج مهاجراً في سبيلك، قتل شهيداً وأنا عليه شهيد(64).

6 ـ خبر فضالة بن عمير:

هم فضالة بن عمير بن الملوح أن يقتل رسول الله ﷺ، وهو يطوف بالبيت. فلما دنا منه. قال رسول الله ﷺ: أفضالة؟ قال: نعم، فضالة يا رسول الله!. قال: ماذا كنت تحدث به نفسك؟ قال: لا شيء، كنت أذكر الله. فضحك النبي ﷺ، ثم قال: استغفر الله ثم وضع يده على صدره فسكن قلبه. وكان فضالة يقول: والله ما رفع يده عن صدري حتى ما خلق الله شيئاً أحب إلي منه. قال فضالة: فرجعت إلى أهلي فمررت بامرأة كنت أتحدث إليها: فقالت: هلم إلى الحديث. فقلت: يأبى الله عليك والإسلام[65]!!.

7 ـ خبر كعب بن مالك:

يقول الحق تبارك وتعالى في سورة «التوبة»: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[66].

وقد روى البخاري ومسلم قصة كعب وصاحبيه[67]، يقول كعب: لم أتخلف عن رسول الله ﷺ في غزوة غزاها إلا في غزوة تبوك. غير أني كنت تخلفت في غزوة بدر، ولم يعاتب أحداً تخلف عنها. إنما خرج رسول الله ﷺ يريد عير قريش. حتى جمع الله بينهم وبين عدوهم على غير ميعاد. ولقد شهدت مع رسول الله ﷺ، ليلة العقبة حين تواثقنا على الإسلام. وما أحب أن لي بها مشهد بدر، وإن كانت بدر أذكر في الناس منها.

كان من خبري أني لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت عنه في تلك الغزاة. والله! ما اجتمعت عندي قبله راحلتان قط، حتى جمعتهما في تلك الغزوة. ولم يكن رسول الله ﷺ، يريد غزوة إلا ورى بغيرها. حتى كانت تلك الغزوة. غزاها رسول الله ﷺ في حر شديد، واستقبل سفراً بعيداً، ومفازاً، وعدواً كثيراً. فجلى للمسلمين أمرهم ليتأهبوا أهبة غزوهم. فأخبرهم بوجهه الذي يريد. والمسلمون مع رسول الله ﷺ كثير. ولا يجمعهم كتاب حافظ. (يريد الديوان).

قال كعب: فما رجل يريد أن يتغيب إلا ظن أن يخفى له، ما لم ينزل فيه وحي الله. وغزا رسول الله ﷺ، تلك الغزوة، حين طابت الثمار والظلال. وتجهز رسول الله ﷺ والمسلمون معه. فطفقت أغدو لكي أتجهز معهم. فأرجع ولم أقض شيئاً. فأقول في نفسي: أنا قادر عليه. فلم يزل يتمادى بي، حتى اشتد بالناس الجد. فأصبح رسول الله ﷺ، والمسلمون معه. ولم أقض من جهازي شيئاً. فقلت: أتجهز بعده بيوم أو يومين ثم ألحقهم. فغدوت بعد أن فصلوا، لأتجهز، فرجعت ولم أقض شيئاً. ثم غدوت ثم رجعت ولم أقض شيئاً. فلم يزل بي حتى أسرعوا، وتفارط الغزو، وهممت أن أرتحل فأدركهم. وليتني فعلت! فلم يقدر لي ذلك. فكنت، إذا خرجت في الناس، بعد خروج رسول الله ﷺ، فطفت فيهم أحزنني أني لا أرى إلا رجلاً مغموصاً عليه النفاق، أو رجلاً ممن عذر الله من الضعفاء. ولم يذكرني رسول الله ﷺ حتى بلغ تبوك. فقال وهو جالس في القوم بتبوك: «ما فعل كعب؟». فقال رجل من بني سلمة: يا رسول الله! حبسه برداه ونظره في عطفه. فقال معاذ بن جبل: بئس ما قلت. والله! يا رسول الله! ما علمنا عليه إلا خيراً. فسكت رسول الله ﷺ.

قال كعب بن مالك: فلما بلغني أنه توجه قافلاً، حضرني همي. وطفقت أتذكر الكذب، وأقول: بما أخرج من سخطه غداً؟ واستعنت على ذلك بكل ذي رأي من أهلي. فلما قيل إن رسول الله ﷺ قد أظل قادماً، زاح عني الباطل، وعرفت أني لن أخرج منه أبداً بشيء فيه كذب، فأجمعت صدقه. وأصبح رسول الله ﷺ قادماً. وكان، إذا قدم من سفر، بدأ بالمسجد، فيركع فيه ركعتين، ثم جلس للناس. فلما فعل ذلك، جاءه المخلفون، فطفقوا يعتذرون إليه، ويحلفون له. وكانوا بضعة وثمانين رجلاً. فقبل منهم رسول الله ﷺ علانيتهم، وبايعهم، واستغفر لهم، ووكل سرائرهم إلى الله. فجئته. فلما سلمت عليه، تبسم تبسم المغضب. ثم قال: «تعال». فجئت أمشي، حتى جلست بين يديه. فقال لي: «ما خلفك؟ ألم تكن قد ابتعت ظهرك»؟. فقلت: بلى. إني، والله! لو

جلست عند غيرك من أهل الدنيا، لرأيت أن سأخرج من سخطه بعذر. ولقد أعطيت جدلاً. ولكني، والله! لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب، ترضى به عني، ليوشكن الله أن يسخطك علي. ولئن حدثتك حديث صدق تجد علي فيه، إني لأرجو فيه عفو الله. لا. والله! ما كان لي من عذر. والله ما كنت قط أقوى، ولا أيسر مني، حين تخلفت عنك. فقال رسول الله ﷺ: «أما هذا، فقد صدق. فقم حتى يقضي الله فيك». فقمت. وثار رجال من بني سلمة، فاتبعوني. فقالوا لي: والله! ما علمناك كنت أذنبت ذنباً قبل هذا. ولقد عجزت أن لا تكون اعتذرت إلى رسول الله ﷺ بما اعتذر إليه المتخلفون. قد كان كافيك ذنبك استغفار رسول الله ﷺ لك. فوالله! ما زالوا يؤنبوني، حتى أردت أن أرجع فأكذب نفسي. ثم قلت لهم: هل لقي هذا معي أحد؟. قالوا: نعم. رجلان قالا مثل ما قلت، فقيل لهما مثل ما قيل لك. فقلت: من هما؟ قالوا: مرارة بن الربيع العمري، وهلال بن أمية الواقفي. فذكروا لي رجلين صالحين؛ قد شهدا بدراً فيهما أسوة. فمضيت حين ذكروهما لي.

ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامهم، فاجتنبهم الناس، وتغيروا لهم، حتى تنكرت في نفس كعب الأرض، فما هي التي يعرف فلبث هو وصاحباه على ذلك خمسين ليلة.

فأما صاحباه فاستكانا، وقعدا في بيوتهما، يبكيان، وأما هو فكان أشب القوم وأجلدهم. فكان يخرج فيشهد الصلاة مع المسلمين، ويطوف في الأسواق، ولا يكلمه أحد. ويأتي رسول الله ﷺ وهو في مجلسه بعد الصلاة، فيقول كعب في نفسه: هل حرك شفتيه برد السلام علي، أم لا؟ ثم يصلي قريباً منه، فيسارقه النظر. فإذا أقبل على صلاته أقبل إليه. وإذا التفت كعب نحوه، أعرض عنه. حتى إذا طال على ذلك من جفوة الناس مشى حتى تسورِ جدار حائط أبي قتادة، وهو ابن عمه، وأحب الناس إليه فسلم عليه. فلم يرد عليه السلام. فيقول كعب: يا أبا قتادة! أنشدك بالله! هل تعلمني أحب الله ورسوله؟. فسكت. فعاد له، فنشده فسكت. فعاد له فنشده، فقال: الله ورسوله أعلم.

ففاضت عيناه، وتولى حتى تسور الجدار.

وبينما هو طريد شريد، وقد تنكر له أقرب الناس إليه؛ يأتيه عرض من قبل ملك غسان يمنيه بالمال والجاه والسلطان، فيرتفع بإيمانه عن ذلك، ويعتبره من البلاء أيضاً. يقول كعب: فبينا أنا أمشي بسوق المدينة، إذا نبطي من أنباط أهل الشام، ممن قدم بالطعام يبيعه بالمدينة، يقول: من يدل على كعب بن مالك؟ فطفق الناس يشيرون له. حتى إذا جاءني، دفع إلي كتاباً من ملك غسان. فإذا فيه: أما بعد. فإنه قد بلغني أن صاحبك قد جفاك. ولم يجعلك الله بدار هوان ولا مضيعة. فالحق بنا نواسك. فقلت لما قرأتها: وهذا أيضاً من البلاء، فتيممت بها التنور فسجرته بها.

حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين، إذا رسول الله ﷺ يأتيه، فيقول له: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تعتزل امرأتك. فيقول: أطلقها؟ أم ماذا أفعل؟. قال: لا بل اعتزلها، ولا تقربها. وأرسل إلى صاحبيه مثل ذلك. فقال كعب لامرأته: الحقي بأهلك، فكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر.

قال كعب: فجاءت امرأة هلال بن أمية، رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن هلال بن أمية شيخ ضائع، ليس له خادم. فهل تكره أن أخدمه؟ قال: لا. ولكن لا يقربك. قالت: إنه، والله! ما به حركة إلى شيء. والله! ما زال يبكي منذ كان من أمره ما كان، إلى يومه هذا. فقال لي بعض أهلي: لو استأذنت رسول الله ﷺ في امرأتك، كما أذن لامرأة هلال بن أمية أن تخدمه!. فقلت: والله! لا أستأذن فيها رسول الله ﷺ. وما يدريني ما يقول رسول الله ﷺ، إذا استأذنته فيها وأنا رجل شاب؟. فلبثت بعد ذلك عشر ليال، حتى كملت لنا خمسون ليلة، من حين نهى رسول الله ﷺ عن كلامنا. فلما صليت صلاة الفجر صبح خمسين ليلة، وأنا على ظهر بيت من بيوتنا. فبينا أنا جالس على الحال التي ذكر الله، قد ضاقت علي نفسي، وضاقت علي الأرض بما رحبت. سمعت صوت صارخ، أوفى على جبل سلع، بأعلى صوته: يا كعب بن

مالك! أبشر. قال: فخررت ساجداً، وعرفت أن قد جاء فرج. وآذن رسول الله ﷺ بتوبة الله علينا، حين صلى صلاة الفجر. فذهب الناس يبشروننا، وذهب قبل صاحبي مبشرون، وركض إلى رجل فرساً، وسعى ساع من أسلم، فأوفى على الجبل. وكان الصوت أسرع من الفرس. فلما جاءني الذي سمعت صوته يبشرني، نزعت له ثوبي، فكسوته إياهما ببشراه. والله! ما أملك غيرهما يومئذ. واستعرت ثوبين، فلبستهما. وانطلقت إلى رسول الله ﷺ. فيتلقاني الناس فوجاً فوجاً، يهنوني بالتوبة. يقولون: لتهنك توبة الله عليك. قال كعب: حتى دخلت المسجد. فإذا رسول الله ﷺ، جالس حوله الناس. فقام إلى طلحة بن عبيد الله يهرول، وهناني. والله! ما قام إلى رجل من المهاجرين غيره ولا أنساها لطلحة.

قال كعب: فلما سلمت على رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ، وهو يبرق وجهه من السرور: «أبشر بخير يوم مر عليك منذ ولدتك أمك». قال: قلت أمن عندك يا رسول الله؟ أم من عند الله؟ قال: «لا. بل من عند الله». وكان رسول الله ﷺ إذا سر استنار وجهه حتى كأنه قطعة قمر. وكنا نعرف ذلك منه. فلما جلست بين يديه، قلت: يا رسول! إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسول الله. قال رسول الله ﷺ: «أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك». قلت: فإني أمسك سهمي الذي بخيبر.

فقلت: يا رسول الله! إن الله إنما نجاني بالصدق، وإن من توبتي أن لا أحدث إلا صدقاً ما بقيت. فوالله! ما أعلم أحداً من المسلمين أبلاه الله في صدق الحديث، منذ ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، أحسن مما أبلاني. ما تعمدت، منذ ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ إلى يومي هذا كذباً. وإني لأرجو أن يحفظني الله فيما بقيت.

لقد تجلى الضبط الإيماني في هذه القصة في مواضع كثيرة[68]:

- تجلى في تقوى كعب رضي الله عنه، وشدة خشيته من الله سبحانه وتعالى... التقوى التي ألجأته إلى الصدق، والاعتراف بما بدر منه، والرجاء

في عفو الله سبحانه ومغفرته.

- وتجلى في طاعة مجتمع بأكمله لأمر صدر عن رسول الله ﷺ بمقاطعة الثلاثة، فلا مخلوق يفتح فمه بكلمة، ولا مخلوق يلقى كعباً بأنس، ولا مخلوق يأخذ منه أو يعطي ولو كان ابنِ عمه وأقرب الناس إلى قلبه.

- وتجلى في ارتفاع كعب، وهو في لهفته طريداً وقد تنكرت له الدنيا كلها، عن عرض ملك غسان؛ الذي يمنيه بالمال والجاه والكرامة، واعتبار هذا العرض من البلاء أيضاً.

- وتجلى أخيراً في موقف كعب رضي الله عنه حينما أتاه أمر رسول الله ﷺ باعتزال امرأته، وهو في ضيقه وقد غدت الأرض غير الأرض، ومع ذلك يسأل عن حقيقة الأمر؛ أهو أمر بالطلاق أم بغيره؟!!، فيأمر امرأته بعد ذلك بأن تلحق بأهلها حتى يقضي الله في هذا الأمر.

المطلب الثاني

الضبط القضائي

إن مجرد شعور الإنسان برقابة الدولة، والتزامها بتنفيذ القانون؛ فيه ما يكفي لإلزام الإنسان به، وبمقتضياته. فإذا أضفنا إلى ذلك جانب التنفيذ العملي للقانون؛ كان في تنفيذه ما يكفي لردع الجاني وزجر غيره، وإلزام المكلفين بمقتضيات القانون.

ولذلك كان الحد في شريعة الإسلام رادعاً للمحدود، جابراً للكسر الذي حدث له بسبب المعصية، زاجراً للناس كلهم؛ فلا يتركهم فريسة لمعاناة الجريمة وعقوبتها حاضراً ومستقبلاً.

وقد ثبت في ظل دولة الإسلام أنه لم تقطع سوى ست أيد طوال الحكم بشريعة الله على امتداده.

وخير شاهد على ما تقدم هو ذكر بعض النماذج التطبيقية ـ وما أكثرها في تاريخنا الإسلامي المشرق المضيء ـ التي تمثل يقظة الدولة الحاكمة بشريعة الله، الرقيبة على تنفيذ حدوده، الساعية إلى تحقيق الأمن في ربوع الدنيا كلها الحافظة لدين الناس، ونفوسهم، وعقولهم، الراعية لنسلهم، وكرامتهم، وأموالهم.

1 ـ انتهاك عرض امرأة مسلمة سبب لإعلان الحرب على اليهود:

كان بنو قينقاع أول يهود نقضوا العهد الذي بينهم وبين رسول الله ﷺ، وحاربوا فيما بين بدر وأحد. وكان من أمرهم أن امرأة مسلمة قدمت إلى سوق بني قينقاع تبتغي بيع جلب لها، فلما باعته، وجلست إلى صائغ منهم، اجتمعوا عليها وأرادوا إكراهها على كشف وجهها، فأبت، فعمد الصائغ خلسة إلى طرف ثوبها فعقده إلى ظهرها، فلما قامت انكشفت سوءتها فضحكوا بها، فصاحت، فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله، وشدت يهود على المسلم فقتلوه، فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود، فغضب المسلمون، فوقع الشر بينهم وبين بني قينقاع.

فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ أعد جيشاً، وحاصرهم خمس عشرة ليلة حتى نزلوا على حكمه. قال ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة: «فحاصرهم رسول الله ﷺ حتى نزلوا على حكمه»[69].

فهذه دولة الإسلام العليا تعلن الحرب على يهود بسبب انتهاكهم لعرض امرأة مسلمة، ويهب رسول الله ﷺ غاضباً لحرمة الله، ويعد جيشاً لمحاصرتهم وقتالهم.

2 ـ الإمام علي رضي الله عنه يجلس بين يدي قاضيهَ مدعياً على ذمي، ويقضي في الدعوى لصالح الذمي:

وجد الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه درعاً له عند نصراني فأقبل به

إلى القاضي «شريح» وجلس إلى جانبه، وقال: لو كان خصمي مسلماً لساويته. ثم قال: هذه درعي. فقال النصراني: ما هي إلا درعي ولم يذكب أمير المؤمنين. فقال شريح لعلي: ألك بينة؟. قال: لا، وهو يضحك. وتفسير الضحك هو أن الإمام سر بقاضيه؛ لأنه أصاب في قضائه حينما سأل المدعي البينة. فأخذ النصراني الدرع، ومشى يسيراً ثم عاد وقال: أشهد أن هذه أحكام الأنبياء، أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه، وقاضيه يقضي عليه. فما كان من النصراني إلا أن نطق بالشهادتين معلناً إسلامه، ثم اعترف بأن الدرع سقطت من الإمام عند مسيره إلى «صفين». ففرح علي رضي الله عنه بإسلامه، ووهب له الدرع وفرساً. وكان هذا الرجل بعد ذلك من جنوده الذين شهدوا معه قتال الخوارج(70).

3 ـ تتبع آثار الجريمة للظفر بالجاني:

روى الليث بن سعد أنه أتى عمر بن الخطاب يوماً بفتى أمرد، قد وجد قتيلاً ملقى على وجه الطريق. فسأل عمر عن أمره واجتهد، فلم يقف له على خبر فشق ذلك عليه. فقال: اللهم أظفرني بقاتله، فلما كان على رأس الحول وجد صبي مولود ملقى بموضع القتيل. فأتى به عمر. فقال: ظفرت بدم القتيل إن شاء الله تعالى. فدفع الصبي إلى امرأة، وقال: قومي بشأنه، وخذي منا نفقته وانظري من يأخذه منك. فإذا وجدت امرأة تقبله وتضمه إلى صدرها فأعلميني بمكانها. فلما شب الصبي؛ جاءت جارية، فقالت للمرأة: إن سيدتي بعثتني إليك لتبعثي بالصبي لتراه وترده إليك. قالت: نعم، اذهبي به إليها، وأنا معك. فذهبت بالصبي والمرأة معه، حتى دخلت على سيدتها. فلما رأته أخذته فقبلته وضمته إليها. فإذا هي ابنة شيخ من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ فأتت عمر فأخبرته، فاشتمل على سيفه، ثم أقبل إلى منزل المرأة. فوجد أباها متكئاً على باب داره، فقال له: يا فلان، ما فعلت ابنتك فلانة؟ قال: جزاها الله خيراً يا أمير المؤمنين، هي من أعرف الناس بحق الله، وحق أبيها، مع حسن صلاتها وصيامها والقيام بدينها. فقال عمر: قد أحببت أن أدخل إليها، فأزيدها رغبة في

الخير، وأحثها عليه. فدخل أبوها، ودخل عمر معه. فأمر من عندها فخرج، وبقي هو والمرأة في البيت. فكشف عمر عن السيف، وقال: أصدقيني وإلا ضربت عنقك. وكان لا يكذب. فقالت: على رسلك، فوالله لأصدقن. إن عجوزاً كانت تدخل علي، فأتخذها أماً، وكانت تقوم من أمري بما تقوم به الوالدة. وكنت لها بمنزلة البنت، حتى مضى لذلك حين. ثم إنها قالت: يا بنيتي إنه قد عرض لي سفر، ولي ابنة في موضع أتخوف عليها فيه أن تضيع، وقد أحببت أن أضمها إليك حتى أرجع من سفري، فعمدت إلى ابن لها شاب أمرد فهيأته كهيئة الجارية وأتتني به. لا أشك أنه جارية. فكان يرى مني ما ترى الجارية من الجارية، حتى اغتفلني يوماً وأنا نائمة، فما شعرت حتى علاني وخالطني، فمددت يدي إلى شفرة كانت إلى جنبي فقتلته. ثم أمرت به فألقي حيث رأيت، فاشتملت منه على هذا الصبي، فلما وضعته ألقيته في موضع أبيه. فهذا والله خبرهما على ما أعلمتك. فقال: صدقت. ثم أوصاها، ودعا لها وخرج. وقال لأبيها: نعمت الإبنة ابنتك. ثم انصرف[71].

4 ـ رئيس الدولة يعيد بنفسه التحقيق في قضية بعد صدور حكم قضائي فيها بالبراءة بعد أن شك في عدالة المدعي عليهم:

شكا شاب إلى علي رضي الله عنه نفراً خرجوا مع أبيه في سفر فعادوا ولم يعد. فسألهم عنه فقالوا: إنه مات. فسألهم عن ماله. فأجابوا بأنه ما ترك شيئاً. وقد كان معه مال كثير. وترافعوا إلى «شريح» فاستحلفهم وخلي سبيلهم.

فدعا علي كرم الله وجهه بالشرط. فوكل بكل رجل رجلين، وأوصاهم أن لا يمكنوا بعضهم يدنو من بعض، ولا يمكنوا أحداً يكلمهم. ودعا كاتبه، ودعا أحدهم. فقال: أخبرني عن أب هذا الفتى: أي يوم خرج معكم؟ وفي أي منزل نزلتم؟ وكيف كان سيركم؟ وبأي علة مات؟ وكيف أصيب بماله؟، وسأله عمن غسله ودفنه؟ ومن تولى الصلاة عليه؟ وأين دفن؟ ونحو ذلك، والكاتب يكتب، فكبر علي، وكبر الحاضرون، والمتهمون لا علم لهم إلا أنهم ظنوا أن صاحبهم

قد أقر عليهم. ثم دعا آخر بعد أن غيب الأول عن مجلسه، فسأله كما سأل صاحبه، ثم الآخر كذلك، حتى عرف ما عند الجميع. فوجد كل واحد منهم يخبر بضد ما أخبر به صاحبه. ثم أمر برد الأول فقال: يا عدو الله، قد عرفت عنادك، وكذلك بما سمعت من أصحابك، وما ينجيك من العقوبة إلا الصدق، ثم أمر به إلى السجن، وكبر، وكبر معه الحاضرون، فلما أبصر القوم الحال لم يشكوا أن صاحبهم قد أقر عليهم، فدعا آخر منهم، فهدده، فقال: يا أمير المؤمنين، والله لقد كنت كارهاً لما صنعوا، ثم دعا الجميع فأقروا بالقصة، واستدعى الذي في السجن، وقيل له: قد أقر أصحابك ولا ينجيك سوى الصدق، فأقر بكل ما أقر به القوم، فأغرمهم المال، وأقاد منهم بالقتيل[72].

5 ـ استتباب الأمن في انقطاع الدولة لقضاء حاجات الأمة وخشية الله في أبنائها:

لما استخلف عمر بن عبد العزيز مكث شهرين مقبلاً على بثه وحزنه لما ابتلي به من أمور الناس. ثم أخذ في النظر في أمورهم، ورد المظالم إلى أهلها، حتى كان همه بالناس أشد من همه بأمر نفسه، فعمل بذلك حتى انقضى أجله رحمه الله تعالى.

فلما توفي؛ جاء الفقهاء إلى زوجه يعزونها ويذكرون عظم المصيبة التي أصيب بها أهل الإسلام لموته. فقالوا لها: أخبرينا عنه، فإن أعلم الناس بالرجل أهله. فقالت: والله ما كان بأكثركم صلاة ولا صياماً، ولكن والله ما رأيت عبداً لله كان أشد خوفاً لله من عمر. كان رحمه الله قد فرغ بدنه ونفسه للناس فكان يقعد لحوائجهم يومه فإذا أمسى ـ وعليه بقية من حوائجهم ـ وصله بليله. فأمسى يوماً وقد فرغ من حوائجهم فدعا بمصباح قد كان يستصبح به من ماله، ثم صلى ركعتين ثم أقعى واضعاً يده تحت ذقنه تسيل دموعه على خده، فلم يزل كذلك حتى برق الفجر فأصبح صائماً: فقلت له: يا أمير المؤمنين لشيء ما كان منك ما رأيت الليلة؟. قال: أجل، إني قد وجدتني وليت أمر هذه الأمة أسودها وأحمرها فذكرت الغريب القانع الضائع، والفقير المحتاج، والأسير المقهور،

وأشباههم في أطراف الأرض، فعلمت أن الله تعالى سائلني عنهم وأن محمداً ﷺ حجيجي فيهم، فخفت أن لا يثبت لي عند الله عذر ولا يقوم لي مع محمد ﷺ حجة، فخفت على نفسي. ووالله إن كان عمر ليكون في المكان الذي ينتهي إليه سرور الرجل مع أهله فيذكر الشيء من أمر الله فيضطرب كما يضطرب العصفور، وقد وقع في الماء، ثم يرتفع بكاؤه حتى أطرح اللحاف عني وعنه رحمه الله. ثم قالت: والله لوددت لو كان بيننا وبين هذه الإمارة بعد ما بين المشرقين(73)!!.

6 ـ خبر المعتضد بالله:

روي عن المعتضد بالله أنه كان جالساً يشاهد الصناع. فرأى فيهم أسوداً منكر الخلقة، شديد المرح، يعمل ضعف ما يعمل الصناع، ويصعد مرقاتين مرقاتين، فأنكر أمره. فأحضره وسأله عن أمره؟ فلجلج. فقال لبعض جلسائه: أي شيء يقع لكم في أمره؟ قالوا: ومن هذا حتى تصرف فكرك إليه؟، لعله لا عيال له، وهو خالي القلب. فقال: قد خمنت في أمره تخميناً، ما أحسبه باطلاً: إما أن يكون معه دنانير قد ظفر بها دفعة، أو يكون لصاً يتستر بالعمل. فدعا به واستدعى بالضراب فضربه، وحلف له إن لم يصدقه أن يضرب عنقه. فقال: لي الأمان. قال: نعم، إلا فيما يجب عليك بالشرع. فظن أنه قد أمنه. فقال: قد كنت أعمل في الآجُرة، فاجتاز رجل في وسطه هميان، فجاء إلى مكان فجلس وهو لا يعلم مكاني، فحل الهميان وأخرج منه دنانير فتأملته، وإذا كله دنانير فساورته وكتفته وشددت فاه، وأخذت الهميان، وحملته على كتفي وطرحته في الأتون وطينته. فلما كان بعد ذلك أخرجت عظامه فطرحتها في دجلة. فأنفذ المعتضد من يحضر الدنانير من منزله. وإذا على الهميان مكتوب: فلان بن فلان فنادى باسمه، فجاءت امرأة. فقالتِ: هذا زوجي. ولي منه هذا الطفل. خرج وقت كذا وكذا ومعه ألف دينار. فغاب إلى الآن. فسلم الدنانير إلى زوجه، وأمرها أن تعتد، وأمر بضرب عنق الأسود، وحمل جثته إلى ذلك الأتون(74).

7 ـ قفل دار القضاء بسبب عدم امتثال الوالي لحكم القانون وإلزامه بالمثول أمام القاضي وأخذ الحق منه:

ولي أمير المؤمنين هارون الرشيد رحمه الله علي بن ظبيان العبسي[75] منصب قاضي القضاة ببغداد. وذات يوم جاءه رجل يستعديه على عيسى بن جعفر الأمير، فكتب إليه ابن ظبيان:

«أما بعد: أبقى الله الأمير وحفظه وأتم نعمته عليه. أتاني رجل فذكر أنه فلان بن فلان فإن له على الأمير خمسمائة ألف درهم، فإن رأي الأمير ـ أبقاه الله ـ أن يحضر مجلس الحكم، أو يوكل وكيلاً يناظر خصمه فعل». ودفع الكتاب إلى الرجل، فأتى باب عيسى فأوصل الكتاب فرجع إلى القاضي فأخبره فكتب إليه: «أبقاك الله وحفظك، وأمتع بك. حضر رجل يقال له فلان بن فلان ذكر أن له عنيك حقاً، فصر معه إلى مجلس الحكم، أو وكيلك إن شاء الله».

فحَمَل الكتاب رجلان من أعوانه، فدفعا الكتاب إلى عيسى فغضب ورمي به. فلما بلغ ذلك ابن ظبيان؛ كتب إليه: «حفظك الله وأبقاك، وأمتع بك. لا بد من أن تصير أنت وخصمك إلى مجلس الحكم؛ فإن أبيت أنهيت أمرك إلى أمير المؤمنين إن شاء الله».

وحمَّل الكتاب رجلين من أصحابه، فدفعاه إلى عيسى، فلم يقرأه، ورمي به. فلما بلغ ذلك ابن ظبيان ختم «القِمَطر»[76]، وقعد في بيته. فبلغ هارون الرشيد الخبر فدعاه فسأله، فأخبره. فقال لإبراهيم بن عثمان: «صر إلى باب عيسى فاختم أبوابه كلها ولا تخرجن أحداً منها، ولا يدخل حتى يخرج إلى الرجل من حقه أو يصير إلى الحاكم». فأحاط إبراهيم بداره خمسين فارساً، وغلقت أبوابه فظن عيسى أن الرشيد يريد قتله، وما يدري ما سبب ذلك، وارتفع صراخ النساء، فأخبره بخبر ابن ظبيان، فأحضر المبلغ المطلوب من ساعته، وأمر أن يدفع إلى الرجل. فجاء إبراهيم إلى الرشيد فأخبره، فقال: «إذا قبض الرجل ماله؛ فتحت أبوابه»[77].

الهـوامـش

(1) يعرف شراح القوانين الوضعية «الأمن العام» بأنه: «الحالة التي تتوفر حين لا يقع في المجتمع إخلال بالقانون إما في صورة جرائم معاقب عليها، وإما في صورة نشاط خطر يدعو إلى اتخاذ تدبير من تدابير الوقاية والأمن». راجع: عبد العزير علي، «الأمن ومقوماته»، مجلة الأمن العام، المجلد الأول، العدد الأول، ابريل 1958 م، ص 7.

(2) ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 1، ص 107ـ الجـوهـري، الصحـاح، ج 5، ص 2071.

(3) لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط 5 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927 م) ص 16.

(4) وهي إحصائية قمت بها بنفسي مستعيناً بكتاب: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1401 هـ/ 1981 م)، وكذلك كتاب: «تفسير وبيان القرآن الكريم مع أسباب النزول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ للأستاذ محمد حسن الحمصي، ط 1 (دمشق: دار الرشيد، 1405 هـ/ 1984 م). هذا وقد كنت أستعين بكلا الكتابين في هذا البحث كلما دعتني الحاجة إلى الإشارة الهامشية لآيات الكتاب الكريم.

(5) سورة النور، الآية: (55).

(6) نقلاً عن: السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص 318.

(7) علاء الدين علي بن محمد البغدادي المعروف بالخازن (ت: 741 هـ)، لباب

التأويل في معاني التنزيل، ط 1 (القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ) ج 5، ص 71.

(8) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج 4، ص 239ـ240.

(9) عبد العزيز علي، الأمن ومقوماته، ص 7.

(10) Oxford English Dictionary. vol. 2.c, p.845-846- Collins English Dic. p. XXII-XXIII

(11) Daniel Jones. An English Pronouncing Dictionnary. 9th édition (without place: without publisher. 1948) p.89- Collins English Dic. p.320.

(12) Oxford English Dic. v.2. c.p. 845-846.

(13) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، بلا رقم طبعة (القاهرة: نشره مجمع اللغة العربيةوطبعته الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1399 هـ/ 1979 م) ص 110.

(14) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971 م) ج 1، ص 763ـ764.

(15) راجع ما يلي:

Oxford English Dic. v.2. c, p.845-846- Collins English Dic., p.XXIII- Jon-Tony, Concepts & Terms in modern philosophy. 2nd edition. 1959, p.162-164 Freudl A brief of psychoanalysis, 1950. p.18- Collins Encyclopdia. v.4, p.320- Encyclopaedia universalis. v4, p.935.

وراجع بالعربية: حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي، ط 2 (القاهرة: عالم الكتب، بلا تاريخ) ص 111.

(16) راجع ما قيل عن آراء فرويد في المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

(17) أخرجه أبو داود، وأخرج نحوه مسلم والترمذي والنسائي. وفي رواية مسلم: «فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله فإن ذلك يرد ما في نفسه». راجع: الحافظ المنذري، مختصر سنن أبي داود، ج 3، ص 71ـ صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب من رأى امرأة فوقعت في نفسه..، ج 2، ص 1021.

(18) ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 547ـ548.

(19) راجع فصل: «الشرعية وضوابطها» في الباب الأول من هذا البحث.
(20) تعتبر بعض قبائل الأسكيمو في العصر الحاضر مسألة التفريط في العرض من وسائل إكرام الضيف!!. ولله في خلقه شئون!!.
(21) المؤمن في التصور الإسلامي هو الذي يؤمن بعقيدة التوحيد بجميع أركانها كما وردت في الوحيين، اعتقاداً وعملاً، إيجاباً وسلباً، وينقاد لرسول الله ﷺ باتباع أمره واجتناب نهيه. أما الإنسان المسيحي فإنه لا يتصف بهذا الوصف؛ ولكنه ينتسب إلى رسالة سماوية، وهي وإن كانت محرفة إلا أن من عوامل الإلزام في هذه الرسالة: «التقوى» وهي الشعور بالرقابة على أعمال الإنسان من قبل الإله المعبود.
(22) نقلاً عن مقال بعنوان: «الجريمة في الولايات المتحدة»، مجلة الأمن العام، المجلد الخامس، العدد 20، يناير 1963 م، ص 119 وما بعدها.
(23) مجلة الأمن والحياة (الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية)، المجلد الحادي عشر، العدد (120)، أبريل/ مايو 1992 م، ص 9.
(24) المصدر نفسه، المجلد الحادي عشر، العدد: (129)، يناير/ فبراير 1993 م، ص 7.
(25) المصدر نفسه، المجلد العاشر، العدد: (117)، فبراير/ مارس 1992 م، ص 7.
(26) المصدر نفسه، المجلد الحادي عشر، العدد: (120)، أبريل/ مايو 1992 م، ص 8ـ9.
(27) ما سأنقله في هذه الفقرة هو عن بحث للدكتور محمد ضيف بعنوان: «أشكال الجريمة في المجتمع الإسرائيلي»، نشر بمجلة: «رسالة المشرق»، المجلد الثاني، العدد الثاني، يناير 1993 م، وهي تصدر عن مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ص 94ـ110.
(28) يصف بعض الكتاب المسلمين مجتمع اليهود بمجتمع أحفاد القردة والخنازير وعبد الطاغوت، إشارة إلى قوله تعالى في سورة المائدة، الآية: (60): «قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل». وقوله تعالى في سورة الأعراف، آية: (166): «فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا

لهم كونوا قردة خاسئين».

(29) إسرائيل اصطلاح غريب عن الذوق الإسلامي، فما عرف اليهود بغير اليهود!!.

(30) مرجعي فيما أنقله عن الصحف اليهودية في هذه الفقرة هو مقال الدكتور محمد ضيف المنشور بمجلة «رسالة المشرق» الذي سبقت الإشارة إليه.

(31) راجع ما سبق، ص 236 وما بعدها.

(32) راجع ما سبق، ص 236.

(33) راجع في ذلك: عبد العزيز السلمان، الكواشف الجلية، ص 476ـ478ـ عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص 238ـ239.

(34) سورة الحج، الآية: (62).

(35) السلمان، الكواشف الجلية، ص 271ـ حبنكة، العقيدة الإسلامية، ص 160ـ165.

(36) سورة البقرة، الآية: (20).

(37) سورة الكهف، الآية: (45).

(38) سورة هود، الآية: (66).

(39) سورة الذاريات، الآية: (58).

(40) سورة المؤمنون، الآية: (116).

(41) سورة يس، الآية: (82).

(42) راجع في ذلك: دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 318 وما بعدها.

(43) سورة الأحزاب، الآية: (39).

(44) دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 319ـ محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية ص 76ـ83.

(45) سورة ق، الآية: (16).

(46) سورة يونس، الآية: (61).

(47) سورة المجادلة، الآية: (7).

(48) سورة الحج، الآية: (1ـ2).

(49) سورة المؤمنون، الآيتان: (115ـ116).

(50) سورة النساء، الآية: (136).

(51) حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص 233 وما بعدها.

(52) ورد هذا الاسم من أسماء الله الحسنى في حديث لأبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً. . الحديث». راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل، ج 2، ص 1269ـ1270.

(53) سورة الأنعام، الآية: (83).

(54) سورة آل عمران، الآية: (26).

(55) سورة آل عمران، الآية: (9).

(56) سورة الرعد، الآية: (16).

(57) سورة الأنبياء، الآية: (90).

(58) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 186.

(59) المصدر نفسه، ج 3، ص 184.

(60) المصدر نفسه، ج 3، ص 192ـ193.

(61) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 313ـ314ـ وراجع كذلك: ابن حجر، الإصابة، ج 3، ص 110ـ111ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 2، ص 624ـ625ـ الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 97.

(62) الطبري، تاريخ الطبري، ج 4، ص 176.

(63) قصتا ماعز والعسيف رواهما الشيخان، فراجعهما في اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 215ـ217. أما قصة الغامدية فراجعها في صحيح مسلم، ج 3، ص 1323ـ1324.

(64) ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 150.

(65) نقلاً عن: الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 96ـ97.

(66) سورة التوبة، الآية: (118).

(67) حديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول الله عز وجل ـ وعلى الثلاثة الذين خلفوا وأخرجه مسلم في كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 318ـ330.

(68) راجع في ذلك: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1730ـ1732.

(69) أبو محمد بن عبد الملك بن هشام المعافري (ت: 213 هـ)، السيرة النبوية، بلا رقم طبعة (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بلا تاريخ) ج 3، ص 137.

(مطبوع مع الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية للسهيلي) ـ وراجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 137ـ138 (طبعة دار صادر ودار بيروت، 1385 هـ/ 1965 م).

(70) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (طبعة المطبعة المنيرية، 1356 هـ)، ج 3، ص 201.

(71) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 28ـ29.

(72) المصدر نفسه، ص 49ـ50.

(73) أبو يوسف، الخراج، ص 16ـ17.

(74) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 41.

(75) توفي رحمه الله في «قرقليس» سنة 192 هـ.

(76) «القِمَطْر» هو ما يصان فيه الكتب. ومعنى ذلك أن ابن ظبيان رحمه الله حفظ ما يتعلق بدار القضاء في الخزانة وقفلها، وقعد في بيته محتجاً حتى يمثل الأمير أمامه، ويأخذ الحق منه.

(77) وكيع محمد بن خلف بن حيان، أخبار القضاة، ج 3، ص 287ـ288.

ثمرات البحث



سيكون عرض ثمرات البحث في نقاط ثلاث رئيسة:

أولاها: إطار الدعائم الفكرية والخصائص التشريعية.

وثانيها: إطار تطبيق العقوبة وأهدافها.

وثالثها: آفاق جديدة.

أولاً: إطار الدعائم الفكرية والخصائص التشريعية:

(1)

الإنسان في ميزان الله قبضة من طين، ونفخة من روح، اجتمعت له حقائق ميزته عن سائر المخلوقات، فهو:

- مخلوق مكرم مقدم عن غيره.
- مسئول بحكم أنه مكلف مختار.
- يملك العقل والقلب اللذين يمكنانه في ضوء الوحي من الوفاء بمسئولياته القيادية في الأرض كلها.
- يملك القدرة على الصراع مع عدوه الأصلي «إبليس»، ومع غيره من قوى الشر.
- يملك الإرادة الضابطة التي يستطيع بها الإفاقة من زلته إذا زل بالتوجه إلى بارئه سبحانه وتعالى يستمد منه العون، ويطلب منه الهداية.
- قادر على التكيف ارتقاء وانحداراً، بحيث يمكن أن يسمو فوق مستوى الملائكة، ويمكن أن ينحدر إلى مستوى البهيمة العجماء أو أسفل منها.

(2)

الفطرة في شريعة الله هي التطابق الخلقي بين الإنسان من خلال حقيقته وبين ما هو مكلف به شرعاً، والشريعة إذ تقرر ما في هذه الفطرة من الشعور بالعجز والافتقار إلى الخالق؛ تقرر كذلك ما فيها من غرائز وحاجات عضوية وتضمن لها الإشباع اللازم الميسور، الذي يكسبه منافعها، ويجنبه ضرها.

(3)

هيكل المجتمع الإنساني الحضاري النموذجي الذي رسمت صورته في الوحيين يقوم على أعمدة سبعة تتمثل فيما يلي:

- سلامة الإدراك والتصور عند الإنسان وحفظه من الإهانة والخلل والفساد.
- جمع كلمة الأمة، وضمان وحدتها، وردع كل من يحاول المساس بكيانها.
- سلامة النفس البشرية، واستعدادها الدائم للعمارة المثلي، وحفظها من كافة صنوف الأذى والعدوان.
- تزويد العقل الإنساني بكل ما يعينه على الاستنباط، والإبداع، والابتكار، والتحوير، والتطوير، ووقايته من عوامل الهدم في جميع الصور والأشكال.
- حفظ النوع الإنساني من الاضمحلال.
- إعلاء شأن الإنسان وحفظ كرامته حياً وميتاً.
- إباحة الملكية الفردية، وقطع العذر أمام كل عدوان عليها.

(4)

لا يقوم بناء المجتمع الإنساني الحضاري النموذجي الذي رسمت صورته في الوحيين إلا على هذه الأعمدة؛ لذلك ففقدان أحدها كفيل بتصدع الهيكل برمته؛ لأنها ترتبط ببعضها ارتباط الجزء بالكل، والعلة بمعلولها. ومن ثم فإن انهيار هذه الأعمدة إنما يعني مآل أمر الأمة إلى التصدع الذي لا يعني زوالها

واضمحلالها بصورة مباشرة، بل يعني ارتكاسها إلى مستوى البهيمة العجماء أو إلى مستوى الجمادات في الطبقة السفلى، مما يفضي إلى هلاكها التدريجي الذي يأخذ صوراً عديدة منها: أن يكون بأسها بينها شديداً، وأن يتسلط عليها عدوها ويذيقها صنوفاً من الذلة والعذاب والهوان.

(5)

الأعمدة السبعة التي سلف ذكرها هي مضامين الكليات الخمس التي جعلتها الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها، والتي بتحققها يتحقق الهدف الأعلى من وجود الإنسان المتمثل في الخلافة في هذه الأرض، وتعميرها العمارة المثلى.

(6)

تتمثل مقاصد الشريعة في تحقيق كل ما هو ضروري، وتوفير كل ما هو حاجي، وإيجاد كل ما هو تحسيني. وقد راعت الشريعة ذلك بوسيلتين:

الأولى:

إيجابية؛ وذلك بتشريع الأحكام التي تكفل المقاصد ابتداء، وتضمن لها الاستمرار.

الثانية:

سلبية؛ بتشريع الأحكام التي تكفل حفظها وصيانتها، وتردع كل عدوان يقف حائلاً دون بقائها واستمرارها.

(7)

النظام الجنائي الإسلامي هو الوسيلة السلبية من مقاصد الشريعة وهو ما عبر عنه «الشاطبي» بمراعاتها من جانب العدم:

ـ فحفظ الضروريات يكون من الناحية السلبية بأحكام الحدود، وأحكام الجهاد.

- وحفظ الحاجيات يكون من الناحية السلبية بالأحكام الشرعية المتعلقة بالقصاص والدية والتعازير.

- وحفظ التحسينيات يكون من الناحية السلبية بالعقوبات التي تفرضها الدولة إزاء الأعمال التي يرتكبها الأفراد مخالفة لأوامرها؛ المنظمة لشئونهم، الراعية لظروفهم، اللائقة بإنسانيتهم، الهادفة إلى تحقيق أهدافهم في العمارة المثلى.

(8)

الكليات الخمس المتضمنة في الأعمدة السبعة التي يقوم عليها هيكل المجتمع، لا تقتصر على المقاصد الضرورية فحسب، بل هي داخلة في الحاجيات والتحسينيات. والمقاصد في جوهرها مستويات لتحقيق هذه الكليات التي هي وسائل هذه المقاصد.

(9)

خطأ ترجمة مصطلح: «Principle of Legality» على أنه يعني في العربية «مبدأ الشرعية»، وبطلان مدلوله. وكذلك خطأ ترجمة مصطلح: «Principle of Legitimate» على أنه يعني في العربية «مبدأ المشروعية» وبطلان مدلوله وذلك للأسباب الآتية:

أ - لأنهما مصطلحان غربيان خضعا للتطور الذي شهدته أوروبا بعد الثورة على الكنيسة. ففي حين كانا يتعلقان قبل الثورة بالشرع المحرف عن رسالة رسول الله عيسى عليه الصلاة والسلام؛ دخلا بعدها في دائرة القانون والسلطة التي تحكم بغير ما أنزل الله، والتي اعتنقت فكرة العلمانية.

ب - ولأن للشرع والشريعة معان محددة في اللغة العربية تختلف عن المعاني الموجودة في غيرها.

ج - ولأن شرعية الأمر ومشروعيته في الإسلام تعني كونه صادراً عن

الوحيين أي عن كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ.

د ـ ولأنه ليس لمبدأ الشرعية ولا لمبدأ المشروعية مصطلح موحد متفق عليه. ففي المملكة المتحدة مثلاً مصطلح: «Rule of Law» بمعنى «سيادة القانون» ـ هو معناه عندهم «مبدأ المشروعية». وفي فرنسا مصطلح: «Principe de la legalite» يعني أيضاً مبدأ المشروعية. أما في الاتحاد السوفييتي المدمر فإن مصطلح «الشرعية الاشتراكية» هو ذاته «مبدأ المشروعية» ويعبرون عنه بالفرنسية بمصطلح: «Legalite Socialiste».

(10)

بطلان الفكرة الأساسية التي يقوم عليها «مبدأ الشرعية» بمفهومه المعروف في نظم الحكم الغربية الحديثة حيث تعطي للإنسان وحده الحق في وضع الشريعة.

والوضع السليم هو:

ـ أن تكون الشريعة قد صدرت عن الخالق:

ـ المختص بكل كمال الذي ينفي عنه النقص ويجعل أمره فوق النقد المعيب.

ـ المالك لخصائص القدرة التي تؤهله لإصدار الأمر الذي هوفي صالح المأمور لا في صالح ذاته معه أو من دونه.

ـ أن تكون للشريعة السيادة بحكم أن الذي صدرت عنه هو الذي يملك حق السيادة على خلقه، وهو في الوقت نفسه مصدر اتصافها بالسيادة. أما الإنسان فهو مالك السلطة التي يملك بها تنفيذ الشريعة.

(11)

اكتفى الباحثون المعاصرون في التشريع الجنائي الإسلامي بالبحث في

الإطار الضيق لمضمون «مبدأ الشرعية»، والذي يشير بصورة مجردة إلى أنه «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص» بغض النظر عن أهلية الجهة التي صدر عنها التجريم والعقاب، وبغض النظر كذلك عن المصدر الذي منحها حق التجريم والعقاب. ولذلك فهم لم يقوموا بتحليل المبدأ لغة واصطلاحاً لمعرفة مدى اتفاق مضمونه مع شريعة الله واختلافه معها. وهو الأمر الذي تم في هذه الدراسة بفضل الله ورحمته.

(12)

القواعد الأصولية التي تشير إلى وجود «مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات» في الشريعة الإسلامية كقاعدة «لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص» وقاعدة «لا تكليف شرعاً إلا بفعل ممكن مقدور للمكلف معلوم له علماً يحمله على امتثاله». هذه القواعد لا تستند فيما جاءت به إلى أدلة عقلية مجردة، ولا إلى أدلة نقلية عامة. إنما تستند إلى أدلة نقلية مباشرة، منها ما يقطع ثبوتاً ودلالة بألا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار. ومنها ما ينفي - ثبوتاً ودلالة - المسئولية عن الإنسان، ويبقى حقه في الاعتذار إذا لم يبلغه التشريع.

(13)

الشرعية في المفهوم الشرعي العام هي رسالة المكلف التي خلقه الله لحملها إلى أن يلقاه، وزوده بما يعينه من أوامره على الوفاء بمقتضياتها، وينجيه من الضياع في متاهات العبودية لغيره، وفقد حريته العظمى.

(14)

القاعدة الأساسية للقانون الإسلامي هي عقيدة التوحيد بجميع أركانها والمرتكز الأساسي في الرقابة على تطبيقه إنما ينبعث من قلب المؤمن الذي أيقن أن الاحتكام إلى كل صغيرة وكبيرة من أحكامه إنما هي عبادة وقربة وأمانة سيسأله الله عنها يوم لقائه.

(15)

النظام القانوني للشريعة الإسلامية لم يقف عند حدود القواعد المنظمة لسلوك الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع المسلم فحسب، وإنما جاوز ذلك إلى جعل القيم الإنسانية والأخلاقية العليا جزءاً من مقاصد الشريعة. ومن ثم جزءاً من النظام القانوني للشريعة تتمتع، تبعاً لذلك، بطبيعة قواعده، وبطبيعة جزاءاته. ولذلك فإن الاعتداء على القيم الإنسانية والأخلاقية العليا لا يختلف في طبيعته أو في الجزاء المقرر له عن الاعتداء على بقية أجزاء النظام القانوني للشريعة باعتباره اعتداء على مقاصدها.

(16)

الشرعية في إطار التشريع الجنائي الإسلامي تعنى إلى جانب أنه «لا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار»:

- أن يصدر التجريم والعقاب عن سلطة تملك من الإسلام وجوداً شرعياً.
- وأن يصدر التجريم والعقاب طبقاً لنصوص الوحيين، ولروح الشريعة ومقاصدها التشريعية العامة.

(17)

اعتبرت الشريعةُ كل جريمة حدية اعتداء على واحد من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه بقانونها. ولذلك حددت لها عقوبات صارمة تتناسب مع شناعة الجريمة، وجعلت العقوبة من حقوق الله الخالصة التي لا تقبل إسقاطاً، لا من قبل الأفراد، ولا من قبل الجماعة، كما اشترطت قطع الأعذار أمام الجناة قبل توقيع العقاب.

(18)

اعتبرت الشريعة كل جريمة من جرائم الاعتداء على المقاصد الحاجية المتمثلة في جرائم القصاص والدية والتعزير، وجرائم الاعتداء على المقاصد

التحسينية المتمثلة في جرائم المخالفات ـ اعتبرتها انتهاكاً لواحد من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه بقانونها، وهي لا تعدو أن تكون مقدمة إلى الاعتداء على واحد من الضروريات من مقاصد الشريعة، أو ذيلاً من ذيولها أو نوعاً من التهييج نحوها، والدعوة إلى المساس بوجودها وصيرورتها.

(19)

حرصت الشريعة على إيجاد تناسب بين العقوبة من ناحية، وبين الجريمة ومرتكبها والظروف التي ارتكبت فيها من ناحية أخرى؛ فشرعت التعازير وألحقتها بالمقاصد الحاجية، وشرعت المخالفات وألحقتها بالمقاصد التحسينية؛ فأفسحت المجال للعقاب على كل فعل يعتبر معصية، أو يرى أنه اعتداء على مقاصد الشريعة. وذلك يعني أنها وضعت ضوابط تشريعية معينة للجريمة والعقوبة، تنبع من تصورها العام، وتستند إلى مقاصدها، وأفسحت المجال للقاضي لتطبيق العقوبة المتناسبة مع الجريمة، والمناسبة للجاني الذي ارتكبها.

(20)

تنظر الشريعة إلى الجماعة البشرية على أنها وحدة إنسانية، كيانهامصوغ من مادة واحدة، وأفرادها خلقوا من نفس واحدة، والميزان الوحيد للأفضلية بينهم هو التقوى، والأفضلية التي تنشئها التقوى هي أفضلية معنوية لا مادية؛ فهي لا تمنح للإنسان حقاً عند الناس يزيد على ما لغيره، ولا تحرم من لا يملكها حقاً أعطاه له القانون.

(21)

أحيطت المساواة أمام القانون في ظل الشريعة بضمانات فكرية تشريعية تستمد قوتها من:

ـ عدالة قانونها.

ـ الضبط الإيماني الذي يعني استقامة المسلم مع الشريعة حتى في حالة غياب رقابة الدولة ووسائل الضبط القضائي فيها.

ـ الضبط القضائي الذي يتعلق من ناحية بعدالة القاضي ونفاذ بصيرته، ومن ناحية أخرى برقابة المجتمع ومسئوليته أفراداً وجماعات على تطبيق الشريعة بدفع الظلم حين يقع، وتقويم الحاكم حين يطغى، وتنبيه القاضي حين يخطىء.

ـ القناعة الفكرية لغير المسلمين بالحرية في ظلها، والتي تعني أن ذوي العقائد الأخرى الذين قبلوا الحياة في ذمة دولة الإسلام العليا بالتحاكم إلى شريعة الله وحدها، إنما قبلوا ذلك بناء على اطمئنانهم إلى أن الحاكم والقاضي في هذه الدولة مجرد منفذين لشريعة الله، ولا يملكان من أمر التشريع شيئاً. . . إذ القانون ليس من صنعهما، بل هو مستمد من الشريعة نفسها فكرة وطريقة، فلا سبيل للطعن في عدالتهما. وفوق ذلك فهما ملزمان بالرجوع إلى الحق متى ظهر.

(22)

الجرائم محظورات شرعية يحرم ارتكابها على جميع المكلَّفين بما فيهم قائد الأمة. فلو ارتكب الأخير ما يوجب حداً؛ كان على الجماعة تطبيق الحد الشرعي عليه.

(23)

المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها هو مجتمع مفتوح لجميع الأجناس، بغض النظر عن اللون أو الجنس أو الدين طالما طلب غير المسلم الدخول في الذمة، وقبل أن يحكم بشريعة المسلمين. ولذلك فإن الأحكام الشرعية في البيوع وسائر العقود هي الواجبة التطبيق على أهل الذمة في المجتمع

المسلم، كما أن حدود الزنى والسرقة، وعقوبات الخروج على النظام العام والإفساد في الأرض هي التي تطبق عليهم؛ لأن ذلك ردع ضروري لتحقيق المقاصد الشرعية بشقيها الإيجابي والسلبي، تكون ثمرته توفر الأمن والطمأنينة والأمان والسكينة لكل من يقيم في المجتمع المسلم تحت مظلة الشريعة.

(24)

صحة دعوى الإجماع على عدم تطبيقه ﷺ الحدود في الحرب.

(25)

عدم تطبيق النبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم العقوبة الحدية في دار الحرب معلول بعلة وهي ترجيح مصلحة للمسلمين تتحقق من وراء تأجيل الحد على الجاني، وتتمثل في حفظه من فتنة لحوقه بالكفار. ومثل هذا كمثل تأجيل الحد عن الحامل حتى تضع، وعن المرضع حتى تفطم مما تمليه مصلحة المحدود. وبما أن الأحكام تدور مع علتها وجوداً وعدماً؛ لذلك فإن حكم التأجيل ينفذ مع وجود علته، فإذا انتفت علة التأجيل؛ طبق الحد على من ارتكب موجبه.

(26)

هناك نوعان من المسئولية الفردية في التشريع الجنائي الإسلامي:

النوع الأول:

مسئولية دنيوية، وهي التي يطلق عليها في لغة القانون «المسئولية الجنائية»، ومضمونها أن الإنسان يسأل عما ارتكب من جرائم في حالتين: (الأولى) حينما يرتكب الجريمة بنفسه. (والثانية) حينما يشترك مع غيره في ارتكابها.

النوع الثاني:

مسئولية أخروية، وهي تعني مسئولية الإنسان عن الأعمال التي يعملها في

الحياة الدنيا كافة بما فيها الأعمال التي يبتدعها ويسير غيره على منوالها:

- فإذا كانت أعمالاً حسنة؛ كان له عند الله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

- وإذا كانت أعمالاً سيئة؛ كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

(27)

العقوبة الحدية شخصية لا تنال إلا من اقترف موجبها؛ فألمها، ونكال الفضيحة الناشىء من إقامتها، إنما يتجه بصورة مباشرة إليه وحده ولا يتعداه إلى غيره. وقد راعى الشارع فيها:

- إصلاح حال الجاني، وحمايته من نفسه.

- حماية أعضاء المجتمع من استشراء نار الفساد بانتشار الجريمة، وذيوع أمرها بينهم.

- التوفيق بين طبيعة الإنسان وتركيبته الفطرية من ناحية، وبين ضخامة المسئولية المكلف بها عموماً وتكريم الخالق له من ناحية أخرى.

ثانياً: إطار تطبيق العقوبة وأهدافها:

(1)

نوقشت أدلة المشككين في شرعية حدود الردة والبغي والخمر، ودحضت دعاواهم، وأثبت بالنقل والعقل شرعية هذه الحدود.

(2)

الاستتابة لمدة ثلاثة أيام واجبة في حق من حكم عليه بالردة؛ لأن الأحكام الشرعية مبنية على الاحتياط، وتعظيم الدماء، وقطع الأعذار.

(3)

جريمة البغي، وشرائط قيامها، ومفهوم عقوبتها، وكيفية تنفيذها؛ كل ذلك يشير إلى صدور الشريعة عن خالق مدبر حكيم، سن الشريعة وجعلها لصالح المخلوق لا لصالح ذاته، بحكم أنه لا ينتفع بطاعة ما فيها من أحكام، ولا يتضرر بعصيانها. فلو كانت أحكام جريمة البغي وعقوبتها صادرة عن بشر؛ لخالطها الهوى، ولكانت أحكام ردع البغاة لا تختلف عن أحكام الجهاد المتعلقة بردع الكفار الذين وقفوا في وجه الدعوة، وحالوا بين الناس وبين سماع كلمتها.

(4)

موضوع جريمة الحرابة هو سلب أموال الناس وتقتيلهم إفساداً في الأرض وتعطيلاً لشريعة الله. وغيرة من منزل الشريعة على شريعته، وعلى الآمنين الذين يتحاكمون إليها؛ فقد اعتبر الجريمة موجهة ضده سبحانه وتعالى، وضد رسوله ﷺ. بمعنى أن ذلك جعل شرعي اعتباري، وليس تقريراً لواقع حال؛ لأنه لا يتصور حرابة بشر مع الله تعالى بداهة.

(5)

لا يجوز أن يقل حد الخمر عن أربعين جلدة، كما لا يجوز أن يزيد عن ثمانين جلدة، وللقاضي الخيار بينهما زيادة ونقصاً تبعاً للظروف التي يراها محيطة بالحد ومن يقع فيه شرعاً.

(6)

قول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن حد الخمر أن رسول الله ﷺ «لم يسنه»، إما بمعنى لم يسن حد الثمانين وهذا قول يرده الإجماع والسنة العملية أيضاً؛ ولذلك فهو غير وارد شرعاً. وإما أن يكون بمعنى أنه ﷺ ما مات المحدود على عهده وترك دمه هدراً لا دية فيه لعدم قصد الإمام قتله،

ولكونه لم ينتج قتله عن خطأ في حده؛ ولذلك فقد اختار الإمام على ديته بعداً عن مخالفة السنة ببدعة قد يستغلها غيره لينجو بها من الحد في قتله خطأ، والقصاص في حده عمداً.

(7)

التغريب جزء من حد البكر الزاني، ثبت حكمه بأحاديث صحيحة جاوزت حد الشهرة باتفاق أهل العلم، وكثرة من عمل بها من الصحابة، ولا منافاة مطلقاً بين هذه الأحاديث وبين عدم ذكر التغريب في آية «النور»؛ لأن ذلك لا يدل على مطلق العدم.

(8)

الرجم هو عقوبة الزاني المحصن باتفاق أئمة الاجتهاد من لدن عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا.

(9)

ثبوت رجمه ﷺ الزاني المحصن وعدم جلده، وتصريح خلفائه من بعده بأن الرجم وحده بغير جلد هو عقوبة الزاني المحصن، وأولهم عمر الذي أعلن ذلك في ملأ من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

(10)

حديث رجم الزاني الوارد بلفظ «الشيخ والشيخة» لا يستلزم التفريق بين عقوبة الشيخ والشاب؛ لأن الشيخ والشيخة معناه في لغة البيان العربي: الرجل والمرأة المحصنين ولو كانا شابين، وهو ما صرح به الإمام مالك رحمه الله حين قال: «الشيخ والشيخة يعني الثيب والثيبة فارجموهما البتة».

(11)

صحة خبر عمر الذي روي بألفاظ مختلفة منها: «فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة

أنزلها الله. والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء».

ومنها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» ـ صحة الخبر لا تقتضي من الباحث التسليم بدعِوى أنه كان قرآناً فنسخ:

ـ لأن الإجماع قد انعقد على أن قول عمر رضي الله عنه ليس قرآناً لكن ذلك لا يمنع أن يكون وحياً.

ـ ولأنه لا يجوز لأي مسلم أن يظن ما ليس بقرآن قرآناً؛ فالقرآن قد ورد إلينا بطريق التواتر الذي يفيد العلم قطعاً.

ـ ولأن القرآن محفوظ بين اللوحين، معلوم لنا، لا يتطرق إليه شك ولا يصح فيه ارتياب.

(12)

على السارق رد قيمة المسروق إذا كان قيمياً، ومثله إذا كان مثلياً، قطع أو لم يقطع، وذلك:

ـ لصحة الحديث الوارد في هذا الباب.

ـ ولأن السرقة في حقيقتها عصيان لأمر الله تعالى الذي نهى عباده عنها، واعتبر الاعتداء على أموال الناس ظلماً وعدواناً إخلالاً بالأمن في الأمة كلها.

ـ ولأن الجانب الشخصي متحقق ثابت في الجريمة وحدِّها.

ولكن يقيد ذلك بأنه إذا كان السارق معسراً؛ فإنه لا يطالب بالضمان استناداً إلى القواعد العامة.

(13)

العائد إلى ارتكاب الجريمة في الشريعة في نطاق الجرائم الحدية هو من ارتكب الجريمة، وأقيمت عليه عقوبتها ثم عاد إلى ارتكابها مرة أخرى؛ كأن

يحد في زنى، ثم يزني مرة أخرى. أما من أقيمت عليه عقوبة حدية ثم ارتكب جريمة أخرى ليست من جنس جريمته الأولى؛ فإنه لا يعتبر عائداً في عرف الفقهاء.

(14)

تركت الشريعة الباب مفتوحاً لتشديد العقاب على من تعددت جرائمه ولم تنطبق عليه صفة العائد؛ إذا انطوى سلوكه على خطورة إجرامية؛ كمن يزني عدة مرات، ولم يقم عليه الحد، أو من ارتكب جريمة الشرب ثم زنى ثم قذف ولم يقم عليه حد في أي منها؛ فإنه حينئذ تتداخل الحدود كلها في أعلاها عدداً وهو الزنى. ولا بأس من تشديد العقاب عليه بتغليظ آلة الحد أو بفرض عقوبة تعزيرية خارج الحد.

(15)

اشترطت الشريعة لقيام العود في جرائم الحدود تنفيذ العقوبة على الجاني عن جريمته السابقة، وهو المعيار الذي يبين خطورته الإجرامية؛ وذلك استناداً لثقتها في ردعية عقوباتها، وفعاليتها. فإذا لم تفلح العقوبة رغم ذلك في زجره؛ فإن هذا يعني أنه بحاجة إلى علاج أشد، قد يصلح حاله فيحدث له توبة نصوحاً؛ لما يذوقه من ألم العقوبة، ونكال الفضيحة. وقد يستأصله باعتباره عضواً فاسداً يحول بين المجتمع وبين مسيرة تقدمه.

(16)

ينبغي للقاضي حبس من ارتد للمرة الثانية لحصر الشبهات التي قدحت في اعتقاده، وإزالتها، وتزويده بالتصور السليم لحقائق العقيدة الإسلامية الذي يلزمه بصيانتها. فإذا قبل ذلك، وأعلن توبته؛ أخلي سبيله. وإذا ارتد ثالثاً؛ ردت توبته إن ادعاها، وقطعت رأسه.

(17)

قتل العائد في جريمة شرب الخمر في الرابعة، وكذلك قتل السارق في

الرابعة أو الخامسة، هو تعزير متروك تقريره إلى اجتهاد الإمام بحسب ما تمليه عليه مقتضيات السياسة الشرعية.

(18)

نظام وقف تنفيذ العقوبة الحدية هو ضابط من ضوابط تطبيقها، هدفه عدم الخروج على مبادىء العدالة والرحمة التي جعلتها الشريعة وعاء لجميع أحكامها. فقد قصد به:

- ألا تتعدى آلام العقوبة شخص المحدود إلى غيره.
- وعدم الإخلال بمبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة.
- وإشعار المحكوم عليه بهدف العقوبة الأسمى، المتمثل في إصلاحه وتهذيبه، لا مجرد عقابه وإيلامه.
- إشعار المحدود بأن العقوبة المقررة محددة معينة، متناسبة مع الجرم الذي ارتكبه؛ ولذلك حددت لتطبيقها مناخاً ملائماً، وظروفاً خاصة، إذا لم تتوفر؛ وجب التوقف عن تطبيقها.

(19)

وجوب التوقف عن رجم المرضعة حتى تفطم صبيها، احترازاً مما قد يترتب على تطبيق الحد من ضر للصبي، سواء كان محققاً أو محتمل الحدوث في المستقبل.

(20)

من ارتكب ما يوجب الحد في الحرم؛ يقام عليه العقاب، ولا يؤجل؛ لأن في ذلك إرهاباً للجاني في غيره الملتجىء إليه، فالأخير من هذه الناحية قد توقف شره في حدود جنايته، ولا يتوقع أن يجني فيه مستقبلاً. أما إذا ارتكب فيه جريمة؛ فإنه تقام عليه عقوبتها ولا يؤجل. على أن الجاني في غيره الملتجىء إليه لا يترك هملاً بدون رقيب، بل إن أجهزه الأمن في حرم الله تتولى رقابته،

وتعرف الناس به، فلا يطعم ولا يسقي، ولا يبايع، ولا يجالس، ولا يناكح، ولا يؤوي حتى تضيق عليه الأرض بما رحبت، ويخرج منه ليقام عليه حد الله.

(21)

اتفق أئمة الاجتهاد على وجوب إقامة الحدود حين اعتدال المناخ، وعدم جواز تأخيره. ولكنهم اختلفوا في تقدير درجة البرد والحر الذي يتوقف بسببه عن إقامة الحد. فالذي قال بالتوقف في قطع السرقة، أو الذي قال بالتوقف في البرد الشديد لا في الحر، أو الذي قال بعدم اقتضاء الحال تأخير الجلد في البرد والحر على السواء؛ إنما نظر إلى الموضوع من حيث وجود الضر وعدم وجوده. وهذه مسألة يمكن للقاضي تقديرها بحسب بنية المحدود، وقوة احتماله من ناحية، وشدة الحرارة أو البرودة من ناحية أخرى. على أن من نظر إلى شدة الحرارة على أنها ليست متلفة إنما غلب فكرة الألم الذي سيعانيه المحدود في البرد الشديد، وغاب عن ذهنه أن شدة الحرارة وإن كان الجلد في حينها ليس مؤلماً كشدة البرودة؛ لكنها قد تكون متلفة في بعض الأحيان؛ بسبب النزيف الذي قد يحدث للمحدود أثناء وبعد تنفيذ الحد. لذلك فإن للقاضي اللجوء إلى الأطباء المختصين لإجراء كشف طبي على المحدود بقصد معرفة إمكانية التنفيذ من عدمه في ذلك الأوان.

(22)

العقوبات الوضعية هي نتاج العقل البشري؛ ولذلك فإنها تتصف بما يوصف به هذا العقل. وبما أن العقل البشري لا يخلو من العجز والجهل والضعف في جميع خصائصه الذاتية؛ فإن العقوبات التي يصدرها لا بد أن تكون متأثرة بمظاهر النقص فيه. ولذلك فإنها أعجز من أن توفر للإنسان الحياة الحضارية المثلى.

(23)

إن العقل البشري متفاوت القدرات بدرجة تجعل الإنسان ضائعاً في

متاهات تفاوته، بحيث لا يملك معه القرار الذي يرتفع به عن النقد المعيب. ولذلك فإنه من العسير عليه اختيار العقل الذي يسند إليه مهمة وضع القوانين العقابية مع ضمان جانب العدل فيها.

(24)

إن الفكرة التي تصلح أن تكون أساساً للقوانين الجنائية الوضعية، تحتاج إلى الطريقة المثلى التي تجعل الإنسان قادراً على تنفيذها. وهي لذلك لا بد أن تكون متحدة معها في المصدر الذي صدرت عنه. وهذا أمر عسير في الغالب؛ لأن الواقع الجاري في حياة البشرية يشهد دائماً بتعدد الأفكار، وتعدد مصادرها لصدورها عن عقول عديدة. ولذلك فإنها لا تصلح لتوفير الحياة الحضارية المثلى التي يكون فيها الإنسان حراً عزيزاً كريماً بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

(25)

الضوابط المادية للقوانين الوضعية لا تملك قدرة على الردع إلا بقدر ما يسندها من رقابة الدولة، وكذلك فإنها تنعدم أو تتلاشى بقدر انعدام رقابتها وبقدر احتيال الجناة على رقابتها؛ لانتفاء الوازع المعنوي في قلوبهم منها.

(26)

إن ما عرف في المجتمعات الغربية باصطلاح: «Conscience» الذي ترجم إلى لفظ: «الضمير» في العربية، لا يصلح لأن يشكل رقابة معنوية ضابطة تقوم إلى جانب الضوابط المادية بحفظ الأمن في المجتمع، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أنه مفهوم غير محدد المعالم، اختلفت وجهات النظر حوله. والمعلوم أنه إذا انعدمت الرقابة المعنوية، أو اختلفت وجهات النظر حولها فإنها لا تقوى على منع الجريمة. وبذلك يمكن أن يكون الضمير رادعاً، كما يمكن أن يكون دافعاً لارتكاب الجريمة حسب وجهة نظر الجاني.

والثاني: أن مفهومه القانوني الذي استقر عليه في الغرب كرقابة معنوية هو

«مجموعة المشاعر الناتجة عن المعايشة الفكرية والسلوكية للقوانين الوضعية». وهذا يعني أن المفاهيم والمشاعر والسلوكيات ستختلف من مجتمع إلى آخر، ومن إنسان إلى غيره حسب اختلاف الأذواق، والعادات، والأعراف الاجتماعية.

والثالث: أنه لا يكفي لردع الإنسان؛ لأنه فاقد لقوة الإلزام التشريعي.

(27)

لقد ارتكبت المعاجم العربية الحديثة خطأ علمياً فادحاً حينما ترجمت كلمة: «Conscience» إلى لفظ: «الضمير»، وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ أن معناها الاصطلاحي الذي تعورف عليه في الغرب منقوض شرعاً بحكم تعارضه مع عقيدة التوحيد بجميع أركانها. فهو اصطلاح ظهر استعماله في الغرب مع ظهور فكرة العلمانية، أريد به أن يحل محل كلمة «التقوى».

ب ـ أن كلمة «الضمير» لا وجود لها عندنا إلا بمعناها اللغوي الذي يشير إلى ما يخفى في النفس وغيرها.

(28)

إن العقوبات الحدية قد جاءت ضوابط لحفظ النظام الذي اختاره الخالق لإشباع الغرائز والحاجات العضوية، التي يفتقر الإنسان إلى إشباعها إشباعاً سليماً يضمن انتفاعه بها، وينجيه من عبوديتها. ولذلك فقد جاءت مطابقة لحاجة الإنسان إلى الضبط الشرعي الذي يضمن له منافعها، ويحميه من ضرها.

(29)

لقد جعل الله تعالى للحدود الشرعية طرقاً شرعية تمكن الإنسان من تنفيذها لأن الطريقة في الإسلام من جنس الفكرة، وهي جزء من الفكرة ذاتها. ولذلك فإن فيها قابلية التنفيذ الضامن للحياة الحضارية المثلى.

(30)

إن الغاية في الإسلام لا تبرر الوسيلة. ولذلك فإن العقوبة الحدية قد جاءت مقرونة بالكيفية الشرعية لتنفيذها بدرجة تضمن للإنسان عدالتها، وتجنبه مرها. وبناء عليه فلا ضمان لِحقوق الإنسان من هذه الحدود إلا بكيفية شرعية واحدة في تنفيذها.

(31)

شرع الله تعالى العقوبة الحدية لتضمن للإنسان الحياة الحضارية المثلى. ولذلك فقد أوجب قطع الأعذار أمام الجناة قبل الوقوع في الجريمة، بحيث تكون الحدود عادلة؛ لانتفاء الدافع إلى اقتراف موجبها.

(32)

الحدود زواجر تزجر الجناة عن ارتكابها حتى تصرفهم عن التفكير في ارتكابها. وهي جوابر تجبر الجناة؛ بحكم أنها كفارة تكفر عنهم الجرائم التي قادتهم إلى مواجهتها.

(33)

العقوبة الحدية وقاية للمجني عليه من مواجهة جرم الجاني مقدماً، وانتقام له ولذويه مؤخراً، فيما إذا واجه من الجاني جرمه.

(34)

أمن المجتمع بالمفهوم الشرعي هو الطمأنينة التي لا يخاف معها الإنسان على دينه أو نفسه أو عقله أو نسله أو ماله.

(35)

الشريعة الإسلامية هي وحدها، دون غيرها، القادرة على حفظ الأمن في المجتمع الذي تحكمه بقانونها؛ بحكم امتلاكها لوسائل الضبط المعنوية والمادية

النابعة من فكرتها، الحاملة لقابلية التنفيذ الشرعي بطريقتها المثلى.

(36)

تعول الشريعة في حفظها للأمن على الضبط الإيماني قبل الضوابط المادية:

ـ فشعور المؤمن بصدور القانون عن الله العلي القدير، وشعوره باستحالة الإفلات من قبضته؛ فيهما ما يكفي للالتزام بمقتضى القانون.

ـ ويقين المؤمن بلقاء الله، والشعور بشمول سلطانه في الدنيا والآخرة فيهما ما يكفي للالتزام بمقتضى القانون حين تغيب عليه كل رقابة دنيا.

(37)

الضبط القضائي هو الوسيلة الثانية للشريعة في حفظ الأمن في المجتمع الذي تحكمه بقانونها، ويتمثل هذا الضبط في عاملين:

أولهما: شعور الإنسان برقابة الدولة والتزامها بتنفيذ القانون، فيه ما يكفي لإلزام الناس بأحكامه.

وثانيهما: جانب التنفيذ العملي للقانون.

ثالثاً: آفاق جديدة:

(1)

علم المقاصد الشرعية:

وقد قادني هذا البحث لأن أضع يد الباحثين على مهمة جديدة من مهام البحث العلمي، ألا وهي مهمة البحث في ميدان مقاصد الشريعة. فقد انتفعت بما قاله الإمامان الكريمان: الإمام أبو إسحاقٍ إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي المتوفى سنة 790 هـ، في كتابه «الموافقات»، والإمام محمد الطاهر بن عاشور، شيخ جامع الزيتونة وفروعه سابقاً المتوفى سنة ص 1393 هـ، في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» ـ انتفعت بما قاله هذان

الإمامان الكريمان في هذا الموضوع، وتركت للباحث مهمة مواصلة البحث والنظر.

(2)

علم الضبط الشرعي الجنائي:

ومن ثمرات هذا البحث أضع يد الباحث الكريم على جسم الجريمة وعوامل ضبطها من منظور الشريعة؛ ليواصل البحث والنظر.

فعلم الضبط الشرعي الجنائي هو علم يبحث في طبيعة الجريمة وعوامل ضبطها الشرعية. وقد استطعت بعون الله تعالى أن أضع أساسيات هذا العلم في الشق العقابي.

فقد اتضحت في الباب الأول صورة الإنسان الذي تقرر عقابه نظراً لعدوانه على الشريعة، كما اتضحت فكرة الجزاء في قانون هذه الشريعة ودرجة عدالتها في صيانته؛ فهي تحفظه ما دام لها حافظاً، كما تهينه؛ إذا أهانها، وبخس قيمتها.

وبذلك تحقق الشريعة بضبطها أهدافها.

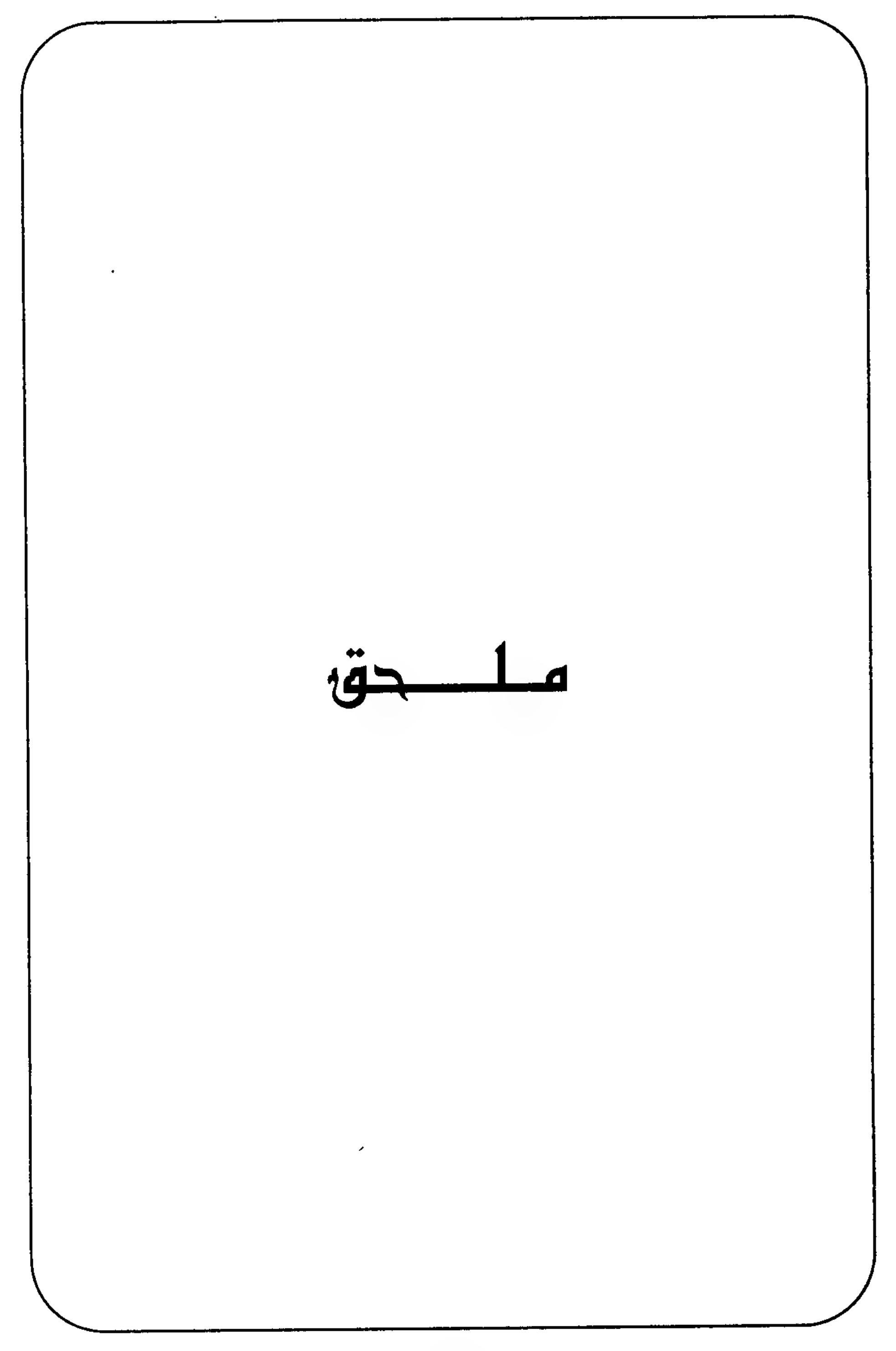
وختاماً:

فإن ما سلف هو ما وفقني الله إليه؛ فإن يكن صواباً فتلك منة من الله لا أحصى له عليها ثناء جميلاً. وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان.

﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾
﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾
﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

محمد عطية عبد الله الفيتوري



ملحق



وردت في الفصل الأول من الباب الثاني بعض المصطلحات العلمية بحاجة إلى بيان، وتمت الإشارة في ذات الفصل إلى أنه قد صدر في ليبيا بعض القوانين المتعلقة بالحدود الشرعية بعد كتابة هذا البحث، منها ما ألغى القوانين السابقة، ومنها ما عدلها. وقد صرحت في حينه إلى أن شرح بعض المصطلحات العلمية الواردة في البحث، والإشارة المجملة إلى القوانين الجديدة، سوف يكون في الملحق... فها هو الملحق، وها هي مضامينه:

أ ـ المصطلحات العلمية:

1 ـ تثبيط خمائري:

كلمة خمائري مشتقة من كلمة خمار: «Hangover»، والخمار هو إحساس بدوار أو صداع، وتوتر عصبي، وضعف، وضيق بدني عام، يحدث غالباً في اليوم التالي للإفراط في تناول شرب الخمر.

والأثر المباشر للكحول في الجسم هو التسمم الكحولي، الذي تترتب معظم أعراضه على تأثير الكحول في الجهاز العصبي المركزي. وإلى هذا التأثير المفكك ترجع أيضاً معظم الأعراض المرتبطة بالخمار التي تظهر عقب زوال التسمم.

2 ـ الأوعية المحيطية:

هي الأوعية الدموية السطحية، والكحول يوسع هذه الأوعية فيزيد من كمية الدم الدافىء التي تصل إلى الجلد مما يشعر الشارب بالدفء، ولكن ذلك يزيد من تعريض الدم للبرد، ومن ثم في خفض درجة حرارة الجسم العامة.

3 ـ أعضاء الذوق الانتهائية:

الاصطلاح الأجنبي لكلمة ذوق هو: «Taste»، ويطلق على الذوق كذلك براعم الذوق؛ وهي مجموعة من خلايا دقيقة لها زوائد شعرية بحلمات اللسان. فإذا دخلت إحدى المواد إلى الفم؛ وصلت بعض جزئياتها إلى ثقوب براعم الذوق ونبهتها. ولا بد من أن تكون المادة سائلة ليحدث التنبيه، وإلا ذابت أو مضغت واختلطت باللعاب.

أما إحساسات الذوق؛ فهي أربعة: حلو وملح وحامض ومر. وهناك أيضاً القلوي والمعدني. وتعتبر إحساسات الذوق الأخرى مجرد مزيج من هذه الإحساسات الأصلية.

وتتجمع براعم الذوق أو أعضاؤه في طرف اللسان وحافتيه ومؤخرته، ويكاد وسط اللسان يخلو منها.

4 ـ الجليكوجين: «Glycogen»

كلمة جليكوجين مركبة من مقطعين هما: «جلايكس Glykys» وهي كلمة إغريقية ومعناها: «حلو Sweet»، واللاحقة «gen»، وتعني: «مولد». فالكلمة كأنها تعني مولد الحلاوة.

والجليكوجين من المواد الكربوهيدراتية التي هي أحد العناصر الرئيسة لغذاء الكائنات الحية التي تتكون من الكربون والهيدروجين والأكسجين.

5 ـ الحماض: «Acidosis»

هي حالة تطرأ على الدم، يحدث فيها أن يتحول التوازن الحمضي القلوي نحو الناحية الحمضية. وفي الحالة السوية يكون الدم قلوياً بعض الشيء، ولكن بعض الأمراض مثل مرض السكر المتقدم الشأو، والاضطرابات القلوية؛ تجنح إلى جعل الدم أكثر حموضة. ومن أعراض هذه الحالة؛ الصداع وسرعة التنفس والنفس ذو الرائحة الفاكهية. وإهمال هذه الحالة يؤدي إلى السباب فالموت.

6 ـ متلازمة العوز المناعي المكتسب: «AIDS»

«Aquired Immune Deficiency Syndrome»

هو الاسم الذي أطلق على مجموعة أعراض تظهر على الشخص الذي يصاب بعدوى فيروس الأيدز. وهذه الأعراض ناتجة من نقص المناعة الطبيعية للجسم، والتي لا تحدث في أي مرض آخر سوى مرض الأيدز حتى الآن. والاسم بحسب تركيبته الأجنبية يتكون من:

ـ Aquired: وتعني مكتسب أي مكتسب نتيجة الجهد أو السلوك الذاتي للفرد.

ـ Immune: ومعناها المناعة أو الحصانة من هجوم مرض أو غيره.

ـ Deficiency: ومعناها العوز أو النقص، وهي الحالة التي يكون فيها الشيء غير كامل أو غير كاف. والخلايا المناعية لا تنعدم تماماً في هذه الحالة ولكنها تكون في أعداد غير كافية للقيام بعملها الدفاعي المطلوب منها.

ـ Syndrome: وتعني المتلازمة أو الأعراض المتزامنة والعلامات المصاحبة أو المرافقة.

7 ـ خمج أو عدوي: «Infection»

هو غزو أو «استعمار» الجسم من قبل الكائنات المجهرية الممرضة.

8 ـ الفيروس التائي الانحياز الثالث:

هو فيروس مرض الأيدز، وسمي بذلك؛ لأنه يصيب البشر، وينحاز أو يميل إلى الخلايا الليمفاوية التائية ذات الوظيفة المناعية الفعالة في الجسم.

المصادر والمراجع:

أولاً: العربية:

1 ـ جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية. العلوم المتكاملة (جسم الإنسان

وصحتـه). ط 1. بيروت: المـديـريـة العـامـة للتربيـة والتعليـم. 1406 هـ/ 1986 م.

2 ـ مجلة العلوم الأميريكية. الأعداد التي أشير إليها في البحث.

3 ـ معهد الإنماء العربي. معجم مصطلحات العلم والتكنولوجيا. تحرير نخبة من المؤلفين. بلا رقم طبعة. طرابلس: معهد الإنماء العربي. 1982 م. ج 2.

4 ـ الموسوعة الطبية الحديثة. الأجزاء: السادس والسابع والثاني عشر.

ثانياً: الأجنبية:

1- A.S. Horney & Others. The Advanced Learner.s Dictionary of Current English. London: Oxford University Press. 1956.

2- Bell, Emslie-ithe & Paterson.TEXT BOOK OF PHYSIOLOGY. Tenth Edition. Churchill Livingstone. 1980

3- George Somerville. Collin's Home Doctor «A Family Medical Encyclopedia». reprented 1960 1st. Edition 1952.

4- Hickmam. Zoology intergrated principles. 6th. edition. 1979.

5- Livingstone's Pocket Medical Dictionary. 12th. edition. Edinburgh & London: E.& S. Linvingstone LTD. 1969.

6- Stryer. Biochemistry. 2nd. edition. Freeman. 1981.

ب ـ القوانين الجديدة:

وهذه القوانين هي القانون رقم (4) لسنة 1423 من ميلاد محمد ﷺ (1994 افرنجي) الصادر في 1423/1/29 م (1994/1/29 إفرنجي) في شأن تحريم الخمر. والقانون رقم (5) لسنة 1423 م (1994 افرنجي) بشأن تعديل بعض أحكام القانون رقم (148) لسنة 1972 إفرنجي في شأن إقامة حدي السرقة والحرابة.

فأما القانون رقم (4) في شأن تحريم الخمر فقد احتوى على (15) مادة وألغى بموجبه القانون رقم (89) لسنة 1974 إفرنجي في شأن تحريم الخمر وإقامة حد الشرب. فنصت المادة الثالثة على معاقبة كل من صنع خمراً أو اتجر

فيها بالحبس وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على أربعة آلاف دينار.

أما المادة الرابعة فنصت فقرتها الأولى على معاقبة الشارب بغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على ثلاثة آلاف دينار. فإذا كان معسراً، وجب تشغيله مدة تعادل قيمة الغرامة المقضي بها بأحد المرافق العامة المملوكة للمجتمع. وأما فقرتها الثانية فقد خرجت على مبدأ «شخصية العقوبة» الذي أقره قانون العقوبات؛ وذلك بمعاقبتها لولي الصغير الذي لم يبلغ سن الرشد بغرامة لا تقل عن خمسمائة دينار ولا تزيد على ألف دينار إذا ارتكب الصغير جريمة الشرب أو الحيازة أو قدمها أو أعطاها أو أهداها أو تعامل فيها بأي وجه.

كما وقع القانون في خطأ فني كبير؛ ترتب عليه خلط في المفاهيم. فقد قضت المادة السادسة بمعاقبة غير المسلم إذا شرب خمراً في محل عام أو مفتوح للجمهور أو وجد في ذلك المحل أو المكان في حالة سكر ظاهر بالحبس مدة لا تقل عن شهرين ولا تزيد عن ستة أشهر أو بغرامة لا تقل عن خمسمائة دينار ولا تزيد على ألف دينار، كما جوزت للجهات المختصة إبعاده بعد تنفيذ العقوبة.

نصت هذه المادة على ذلك في حين أن غير المسلم تشمله أحكام المادة الأولى وهي المتعلقة بتجريم الفعل، كما تشمله أحكام المادة الثالثة وهي المتعلقة بعقوبة من ارتكب الفعل المجرم في المادة الأولى. فتنص المادة الثالثة على أن: «يعاقب كل من صنع خمراً أو اتجر فيه (هكذا) بالحبس وبغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد على أربعة آلاف دينار». ومعلوم أن كلمة «كل» هي من صيغ العموم التي تفيد الاستغراق والشمول، فإذا أضيفت إلى معرفة؛ أوجبت إحاطة الأجزاء، وإذا أضيفت إلى نكرة؛ أوجبت إحاطة الأفراد. مثال الأولى؛ قولنا: «كل التفاح الحامض» بمعنى جميع أجزائه، ولا يصح القول: «كل تفاح حامض» لحلاوة بعض أجزائه. ومثال الثانية؛ قوله جل شأنه: «كل نفس ذائقة الموت» (سورة آل عمران، الآية: 185).

وأما القانون رقم (5) لسنة 1423 (1994 إفرنجي) بشأن تعديل بعض

أحكام القانون رقم (148) لسنة 1972 إفرنجي في شأن إقامة حدي السرقة والحرابة، فقد جاءت أحكامه في أربعة مواد.

أما المادة الأولى فقد عدلت نص الفقرة الثالثة من المادة الأولى من القانون رقم (148) لسنة 1972 إفرنجي في شأن إقامة حدي السرقة والحرابة بقولها: «أن يكون المال المسروَق مملوكاً للغير لا تقل قيمته عن ثلاثمائة دينار وقت حدوث السرقة ويسري هذا الحكم على المال العام».

وأما المادة الثانية فقد ذكرت حالات لا تقام فيها عقوبة القطع.

وواضح أن المادة الأولى قد خالفت رأي جمهور الفقهاء القاضي بألا قطع على السارق إذا كان له شبهة الملك في الشيء المسروق، أو سرق من مال أصله أو فرعه، أو سرق من بيت المال؛ فأوجبت القطع على من سرق من المال العام.

أما رفع النصاب المقدر للقطع إلى ثلاثمائة دينار؛ فإن هذا لم يقل به أحد من صحابة رسول الله ﷺ ولا من تابعيهم بإحسان من أئمة الاجتهاد في هذه الأمة.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

الفهارس



فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

فهرس الأعلام

(*) اكتفيت في هذا الفهرس بذكر اسم العلم. والصفحة التي ورد فيها لأول مرة ورقم الهامش، وصفحته.

(ب)

(ج)

(ح)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

فهرس المصادر والمراجع(1)

أ ـ الكتب العربية

أولاً: القرآن وعلومه:

1 ـ ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت: 234).
أحكام القرآن.
الطبعة الأولى. تحقيق: على البجاوي. القاهرة: البابي الحلبي، 1376 هـ/ 1957 م.

2 ـ ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن.
حجة القراءات.
الطبعة الأولى. تحقيق: سعيد الأفغاني. بنغازي: جامعة بنغازي سابقاً قاريونس حالياً، 1394 هـ/ 1974 م.

3 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر (ت: 1393 هـ).
التحرير والتنوير.
بلا رقم طبعة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1971 م.

4 ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمرو (ت: 774 هـ)
تفسير القرآن العظيم.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الأندلس، بلا تاريخ.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل.
تفسير القرآن العظيم.
بلا رقم طبعة. تحقيق: عبد العزيز غنيم وآخرون. القاهرة: طبعة كتاب الشعب، بلا تاريخ.

5 ـ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت: 370 هـ).

---

(1) تشمل هذه القائمة المصادر والمراجع التي قرأتها ونقلت عنها، أما التي اطلعت عليها ولم أنقل عنها؛ فإنني لا أملك حصرها.

أحكام القرآن.
طبعة المطبعة البهية. القاهرة: عبد الرحمن محمد، 1347 هـ.
6 ـ الخازن، علاء الدين علي بن محمد البغدادي (ت: 741 هـ).
لباب التأويل في معاني التنزيل.
الطبعة الأولى. القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.
7 ـ دراز، محمد عبد الله.
دستور الأخلاق في القرآن.
الطبعة الأولى. تعريب: عبد الصبور شاهين، ومراجعة: السيد محمد بدوي. الكويت: دار البحوث العلمية، 1393 هـ/ 1973 م.
8 ـ دروزة، محمد عزة.
التفسير الحديث.
بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، 1383 هـ/ 1963 م.
9 ـ الذهبي، محمد حسين.
التفسير والمفسرون.
الطبعة الأولى. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1381 هـ/ 1961 م.
10 ـ الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250 هـ).
فتح القدير.
الطبعة الثانية. القاهرة: البابي الحلبي، 1383 هـ/ 1964 م.
11 ـ الصابوني، محمد علي.
روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن.
الطبعة الثانية. دمشق: مكتبة الغزالي، 1397 هـ/ 1977 م.
12 ـ صديق حسن خان، صديق بن حسن بن علي البخاري القنوجي.
فتح البيان في مقاصد القرآن.
بلا رقم طبعة. القاهرة: عبد الحي على محفوظ، 1965 م.
13 ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310 هـ).
جامع البيان عن تأويل آي القرآن.
بلا رقم طبعة. تحقيق: محمود شاكر، ومراجعة: شقيقه أحمد. القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.
14 ـ فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن حسين الطبرستاني (ت: 606 هـ).

مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1307 هـ.
15 ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 761 هـ).
الجامع لأحكام القرآن.
الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعةِ دار الكتب المصرية، 1353 هـ/ 1935 م.
القرطبي، محمد بن أحمد.
الجامع لأحكام القرآن.
الطبعة الثانية (مصورة عن الأصل). بيروت: دار الشام، بلا تاريخ.
16 ـ القطان، مناع.
مباح في علوم القرآن.
الطبعة الخامسة عشرة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ/ 1985 م.
17 ـ قطب، سيد.
في ظلال القرآن.
الطبعة الثامنة. بيروت: دار الشروق، 1399 هـ/ 1979 م.
18 ـ قطب، محمد.
دراسات قرآنية.
الطبعة الثانية. بيروت: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م.
19 ـ المودودي، أبو الأعلى.
تفسير سورة النور.
الطبعة الأولى. تعريب: محمد عاصم حداد. دمشق: دار الفكر، 1379 هـ/ 1960 م.

ثانياً: الحديث وعلومه:

20 ـ أبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي.
عون المعبود على سنن أبي داود.
مطبوع مع سنن أبي داود (مصورة). بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.
21 ـ ابن أنس، مالك.
الموطأ.
بلا رقم طبعة. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: البابي الحلبي، 1370 هـ/ 1951 م.

23 ـ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: 751 هـ).
تهذيب مختصر سنن أبي داود.
الطبعة الأولى. تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1349 هـ/ 1949 م.
24 ـ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر.
زاد المعاد في هدى خير العباد.
بلا رقم طبعة. طبع البابي الحلبي، ونشر دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ/ 1971 م.
25 ـ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 275 هـ).
سنن ابن ماجه.
الطبعة الأولى. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: البابي الحلبي، 1372 هـ/ 1952 م.
26 ـ ابن هشام المعافري، أبو محمد بن عبد الملك (ت: 213 هـ).
السيرة النبوية.
بلا رقم طبعة (مع الروض الأنف). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بلا تاريخ.
27 ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت: 275 هـ).
سنن أبي داود.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1371 هـ/ 1952 م.
28 ـ أبو زهو، محمد محمد.
الحديث والمحدثون.
الطبعة الأولى. القاهرة: المؤلف، 1378 هـ/ 1958 م.
29 ـ أبو يوسف الكوفي، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (ت: 182 هـ).
كتاب الآثار.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الكتب العلمية، رجب 1355 هـ.
30 ـ الألباني، محمد ناصر الدين.
صحيح سنن ابن ماجه.
الطبعة الأولى. بيروت: مكتب التربية لدول الخليج وإشراف المكتب الإسلامي في بيروت، 1407 هـ/ 1986 م.
31 ـ الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت: 494 هـ).

المنتقى: شرح موطأ الإمام مالك.
الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة السعادة، 1332 هـ.

32 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256 هـ).
صحيح البخاري.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الشعب، بلا تاريخ.

33 ـ البنا الساعاتي، أحمد عبد الرحمن.
بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني.
مطبوع مع الفتح الرباني.

34 ـ البنا الساعاتي، أحمد عبد الرحمن.
الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ.

35 ـ البيهقي، أحمد بن الحسن (ت: 458 هـ).
السنن الكبرى.
طبعة مصورة عن الطبعة الأولى. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1356 هـ.

36 ـ التهانوي، ظفر أحمد العثماني.
قواعد في علوم الحديث.
الطبعة الثالثة. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1392 هـ/ 1972م.

37 ـ الحازمي الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى (ت: 584 هـ).
الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار.
الطبعة الأولى. القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، 1346 هـ.

38 ـ الحاكم، أبو عبد الله محمد النيسابوري (ت: 405 هـ).
المستدرك على الصحيحين في الحديث.
بلا رقم طبعة. الرياض: مكتبة ومطابع النصر الحديثة، بلا تاريخ.

39 ـ الحنظلي الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم بن إدريس التميمي (ت: 327 هـ).
كتاب الجرح والتعديل.
الطبعة الأولى. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1371 هـ/ 1952 م.

40 ـ الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم البستي (ت: 388 هـ).
معالم السنن.
مطبوع مع مختصر سنن أبي داود.
41 ـ الخوارزمي، محمد بن محمود (ت: 665 هـ).
جامع مسانيد الإمام الأعظم.
الطبعة الأولى. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1332 هـ.
42 ـ الذهبي، محمد بن أحمد (ت: 848 هـ).
تلخيص المستدرك.
مطبوع مع المستدرك.
43 ـ الزيلعي، عبد الله بن يوسف (ت: 762 هـ).
نصب الراية لأحاديث الهداية.
الطبعة الثانية. بيروت: المجلس العلمي، 1393 هـ.
44 ـ السندي، محمد عابد.
ترتيب مسند الإمام الشافعي.
الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1951 م.
45 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911 هـ).
تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي.
الطبعة الأولى. القاهرة: المكتبة العلمية، 1379 هـ/ 1959 م.
46 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن.
تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك.
بلا رقم طبعة. بلا مكان: دار الفكر، 1389 هـ/ 1969 م.
47 ـ الشافعي، محمد بن إدريس (ت: 204 هـ).
اختلاف الحديث.
مطبوع مع الأم.
48 ـ شاكر، أحمد محمد.
الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثيرَ.
الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة صبيح، بلا تاريخ.
49 ـ الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250 هـ).
نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار.

بلا رقم طبعة. بيروت: دار الجيل، 1973 م.
50 ـ الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت: 1182 هـ).
سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للحافظ ابن حجر.
الطبعة الرابعة. القاهرة: البابي الحلبي، 1389 هـ/ 1965 م.
51 ـ عبد الباقي، محمد فؤاد.
اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1368 هـ/ 1949 م.
52 ـ عتر، نور الدين.
منهج النقد في علوم الحديث.
الطبعة الثالثة. دمشق: دار الفكر، 1401 هـ/ 1981 م.
53 ـ القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد (ت: 923 هـ).
إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري.
طبعة مصورة عن الطبعة السادسة. القاهرة: البابي الحلبي، 1304 هـ.
54 ـ القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: 261 هـ).
صحيح مسلم.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1375 هـ/ 1955م.
55 ـ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676 هـ).
المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بصحيح مسلم بشرح النووي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، 1349هـ.
56 ـ النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: 405 هـ).
معرفة علوم الحديث.
بلا رقم طبعة. بيروت: المكتب التجاري، بلا تاريخ.

ثالثاً: العقيدة:

57 ـ ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد (ت: 792 هـ).
شرح الطحاوية في العقيدة السلفية.
بلا رقم طبعة. القاهرة: زكريا علي يوسف، بلا تاريخ.
58 ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم 728.
الإيمان.
بلا رقم طبعة. طرابلس: دار الكتاب العربي، ومكتبة التضامن ببيروت، بلا تاريخ.

59 ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد.
الفصل في الملل والأهواء والنحل.
الطبعة الأولى (مطبعة التمدن). القاهرة: الجمالي والخانجي، 1321 هـ.
60 ـ حبنكة، عبد الرحمن حسن.
العقيدة الإسلامية وأسسها.
الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم، 1399 هـ/ 1979 م.
61 ـ السائح، عبد الحميد.
عقيدة المسلم وما يتصل بها.
الطبعة الأولى. عمان: وزارة الأوقاف، 1398 هـ/ 1978 م.
62 ـ السلمان، عبد العزيز المحمد.
الكواشف الجلية عن معاني الواسطية.
الطبعة الحادية عشرة. الرياض: المؤلف، 1401 هـ/ 1981 م.
63 ـ المبارك، محمد.
العقيدة في القرآن.
الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر، 1974 م.
64 ـ مؤلف مجهول الهوية.
شرح العقيدة الطحاوية.
الطبعة الثالثة. تحقيق: لجنة من العلماء. دمشق: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ.
65 ـ ياسين، محمد نعيم.
الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقضه.
بلا رقم طبعة. الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، بلا تاريخ.

رابعاً: اللغة العربية وعلومها:

66 ـ ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت: 458 هـ).
المحكم والمحيط الأعظم في اللغة.
الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: البابي الحلبي، 1377 هـ، 1958 م.
67 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 711 هـ).
لسان العرب.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار لسان العرب، بلا تاريخ.

68 ـ الأزدي البصري، أبو بكر محمد (ت: 321 هـ).
جمهرة العرب.
طبعة مصورة عن طبعة حيدر أباد. القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ.
69 ـ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت: 370 هـ).
تهذيب اللغة.
بلا رقم طبعة. تحقيق: عبد السلام سرحان. القاهرة: دار الكاتب العربي، 1384 هـ، 1964 م.
70 ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: 393 هـ).
الصحاح.
الطبعة الثانية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1399 هـ/ 1979 م.
71 ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت: 1205 هـ).
تارج العروس من جواهر القاموس.
بلا رقم طبعة. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1385 هـ/ 1965 م.
72 ـ الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: 817 هـ).
القاموس المحيط.
طبعة مصورة عن الطبعة الثانية. بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بلا تاريخ.
73 ـ معلوف، الأب لويس.
المنجد في اللغة والأدب والعلوم.
الطبعة الخامسة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927 م.

خامساً: الأصول والمقاصد:

74 ـ ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس (ت: 646 هـ).
مختصر المنتهى.
طبعة كردستان العلمية. القاهرة: فرج الله زكي (مطبوع مع مسلم الثبوت ومنهاج البيضاوي)، 1326 هـ.
75 ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت: 456 هـ).
الإحكام في أصول الأحكام.
الطبعة الثانية. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403 هـ/ 1983 م.

76 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر.
مقاصد الشريعة الإسلامية.
الطبعة الأولى. تونس: مكتبة الاستقامة، 1366 هـ.
77 ـ ابن عبد السلام، عز الدين (ت: 660 هـ).
قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
بلا رقم طبعة. القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.
78 ـ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر.
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.
بلا رقم طبعة. تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1372 هـ/ 1953 م.
79 ـ أبو زهرة، محمد.
أصول الفقه.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1973 م.
80 ـ الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت: 772 هـ).
التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.
الطبعة الثانية. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401 هـ/ 1981 م.
81 ـ الآمدي، سيف الدين علي بن محمد التغلبي (ت: 631 هـ).
الإحكام في أصول الأحكام.
بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، 1387 هـ/ 1968 م.
82 ـ أمير باد شاه، محمد أمين.
تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن الهمام.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1350 هـ.
83 ـ الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين (ت: 1225 هـ).
فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1324 هـ.
84 ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن.
محاسن الإسلام. بلا رقم طبعة. القاهرة: مكتبة القدس، 1357هـ.
85 ـ البخاري، عبد العزيز بن أحمد.

كشف الأسرار على أصول البزدوي.
الطبعة الأولى. استامبول: دار سعادت، 1307 هـ.
86 ـ البهاري، محب الله بن عبد الشكور (ت: 1119 هـ).
مسلم الثبوت.
المطبعة الجمالية. القاهرة: فِرج الله زكي، بلا تاريخ.
87 ـ البوطي، محمد سعيد رمضان.
ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.
الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1397 هـ/ 1977 م.
88 ـ البيضاوي، عبد الله بن عمرو بن محمد (ت: 691 هـ).
منهاج الوصول إلى علم الأصول.
طبعة كردستان. القاهرة: فرج الله زكي، 1326 هـ.
89 ـ جمعة، عدنان محمد.
رفع الحرج في الشريعة الإسلامية.
الطبعة الأولى. دمشق: دار الإمام البخاري، 1399 هـ/ 1979 م.
90 ـ حسان، حسين حامد.
نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1971 م.
91 ـ الحصري، أحمد.
استنباط الأحكام من النصوص.
الطبعة الأولى. بنغازي: جامعة قاريونس، 1401 هـ/ 1981 م.
92 ـ الخضري، محمد.
أصول الفقه.
الطبعة الرابعة. القاهرة: المكتبة التجارية، 1382 هـ/ 1962 م.
93 ـ خلاف، عبد الوهاب.
أصول الفقه.
الطبعة التاسعة. الكويت: دار القلم، 1390 هـ/ 1970 م.
94 ـ الخن، مصطفى سعيد.
أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.
الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1392 هـ/ 1972 م.

95 ـ الزنجاني، شهاب الدين محمود (ت: 656 هـ).
تخريج الفروع على الأصول.
الطبعة الأولى. تحقيق: محمد أديب صالح. دمشق: كلية الشريعة بجامعة دمشق، 1382 هـ/ 1962 م.

96 ـ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483 هـ).
أصول السرخسي.
طبعة مصورة بالرياض. تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني. حيدر أباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1372 هـ.

97 ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: 790 هـ).
الموافقات في أصول الشريعة.
طبعة المكتبة التجارية. القاهرة: نشر الشيخ عبد الله دراز، بلا تاريخ.

98 ـ الشريف، عبد السلام محمد.
المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406 هـ/ 1986 م.

99 ـ شلبي، محمد مصطفى.
أصول الفقه الإسلامي.
الطبعة الثانية. بيروت: دار النهضة العربية، 1398 هـ/ 1978 م.

100 ـ الشوكاني، محمد بن علي.
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

101 ـ صالح، محمد أديب.
مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط.
بلا رقم طبعة. دمشق: المطبعة التعاونية، 1387 هـ/ 1968م.

102 ـ الغزالي، محمد بن محمد (505 هـ).
المستصفى من علم الأصول.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322 هـ.

103 ـ الفاسي، علال.
مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.
بلا رقم طبعة. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، بلا تاريخ.

104 ـ فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن حسين الطبرستاني.
المحصول في أصول الفقه.
الطبعة الأولى. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. الرياض:
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400 هـ/ 1980 م.
105 ـ الكبيسي، حمد عبيد.
أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي.
الطبعة الأولى. بغداد: الجامعة المستنصرية، 1395 هـ/ 1975 م.
106 ـ المولى منلا خسرو مسكين، معين الدين محمد بن عبد الله القراهي الهروي
(ت: 954 هـ).
مرآت الأصول في شرح مرقاة الوصول.
بلا رقم طبعة. بلا مكان: دار الطباعة العامرة، 1282هـ.
107 ـ الندوى، أبو الحسن علي الحسني.
الأركان الأربعة.
الطبعة الثالثة. الكويت: دار القلم، 1394 هـ/ 1974 م.

سادساً: السياسة الشرعية:

108 ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم.
السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
الطبعة الرابعة. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969 م.
109 ـ ابن فرحون المالكي، برهان الدين إبراهيم بن علي المدني (ت: 799 هـ).
تبصرة الحاكم في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.
مطبوع مع فتح العلي المالك. القاهرة: البابي الحلبي، 1378 هـ/ 1958 م.
110 ـ بلتاجي، محمد.
منهج عمر بن الخطاب في التشريع.
الطبعة الأولى. القاهرة: دار الفكر العربي، 1970 م.
111 ـ جريشة، علي.
أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها.
الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة وهبة، 1407 هـ/ 1987 م.
112 ـ جريشة، علي.
مصادر الشرعية الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية.

الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة وهبة، 1399 هـ/ 1979 م.
113 ـ خلاف، عبد الوهاب.
السياسة الشرعية.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الأنصار، 1397 هـ/ 1977 م.
114 ـ شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (ت: 1176 هـ).
حجة الله البالغة.
بلا رقم طبعة. تحقيق: السيد سابق. القاهرة: دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى ببغداد، بلا تاريخ.
115 ـ الماوردي، علي بن محمود بن حبيب (ت: 450 هـ).
الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
بلا رقم طبعة. القاهرة: المطبعة المحمودية، بلا تاريخ.

سابعاً: فقه حنفي:

116 ـ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت: 861 هـ).
فتح القدير.
بلا رقم طبعة. القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.
117 ـ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252 هـ).
رد المحتار على الدر المختار الشهير بحاشية ابن عابدين.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار إحياء التراث، 1272 هـ.
118 ـ ابن نجيم، زين العابدين إبراهيم (ت: 969 هـ/ 970 هـ).
البحر الرائق شرح كنز الدقائق.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة العلمية، بلا تاريخ.
119 ـ أبو السعود المصري، محمد.
فتح الله المعين على شرح الكنز لمنلا مسكين.
الطبعة الأولى. القاهرة: جمعية المعارف المصرية، بلا تاريخ.
120 ـ أبو يوسف الكوفي، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري.
الخراج.
الطبعة الثانية. القاهرة: المطبعة السلفية، 1352 هـ.
121 ـ البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود (ت: 786 هـ).
شرح العناية على الهداية.

مطبوع على هامش فتح القدير.

122 ـ الحصفكي، محمد بن علاء الدين (ت: 1088 هـ).
الدر المختار شرح تنوير الأبصار.
مطبوع مع رد المحتار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1272 هـ.

123 ـ الحلبي، إبراهيم بن محمد.
ملتقى الأبحر.
الطبعة الأولى. تركيا: الشركة العثمانية، دار الطباعة العامرة، بلا تاريخ.

124 ـ الزيلعي، عثمان بن علي (ت: 743 هـ).
تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1313 هـ.

125 ـ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل.
شرح كتاب السيَر الكبير للإمام محمد بن الحسن.
طبعة مطبعة مصر. تحقيق: صلاح الدين المنجد. القاهرة: معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية، 1957 م.

126 ـ سعدي جلبي، عيسى المفتي.
حاشية سعدى جلبي.
مطبوع مع فتح القدير.

127 ـ الشلبي، شهاب الدين أحمد.
حاشية الشلبي علي الزيلعي.
مطبوع مع تبيين الحقائق.

128 ـ الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت: 587 هـ).
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
الطبعة الأولى. القاهرة: جابري زادة وآخرون، وطبع في المطبعة الجمالية، 1328 هـ/ 1910 م.

129 ـ المرغيناني، برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر (ت: 593 هـ).
الهداية شرح بداية المبتدي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: مطبعة صبيح واولاده، بلا تاريخ.

ثامناً: فقه مالكي:

130 ـ ابن أنس، مالك.

المدونة الكبرى.
طبعة مصورة عن الأصل. القاهرة: البابي الحلبي، الأصل سنة 1323 هـ.
131 ـ ابن جزى، محمد بن أحمد (ت: 741 هـ).
القوانين الفقهية.
الطبعة الأولى. تونس: الدار العربية للكتاب، 1982 م.
132 ـ ابن خلف المصري، علي بن محمد (ت: 939هـ).
كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني.
الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة السعادة، 1383 هـ/ 1963 م.
133 ـ ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد (ت: 595 هـ).
بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
بلا رقم طبعة. القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.
134 ـ ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد (ت: 520هـ).
البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة.
بلا رقم طبعة. تحقيق: أحمد الحبابي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406 هـ/ 1986 م.
135 ـ ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد (ت: 520 هـ).
المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات.
الطبعة الأولى. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ/ 1988 م.
136 ـ الأمير، محمد بن محمد بن أحمد السنباوي (ت: 1232 هـ).
الإكليل شرح مختصر خليل.
الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة القاهرة، بلا تاريخ.
137 ـ الجلاب البصري، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين (ت: 378 هـ).
التفريع.
الطبعة الأولى. تحقيق: حسين بن سالم الدهماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ/ 1987 م.
138 ـ الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي (ت: 954 هـ).
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل.

بلا رقم طبعة. طرابلس: مكتبة النجاح، بلا تاريخ.
139 ـ الخشني، محمد بن حارث (ت: 361 هـ).
أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك.
الطبعة الأولى. تحقيق: محمد المجذوب وآخرون. تونس: الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1985 م.
140 ـ الدردير، أحمد بن محمد العدوي (ت: 1201هـ).
الشرح الصغير.
(مطبوع مع بلغة السالك).
141 ـ الدسوقي، محمد بن عرفة (ت: 1230 هـ).
حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.
بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ.
142 ـ الرصاع التونسي، محمد الأنصاري (ت: 894 هـ).
شرح حدود بن عرفة.
الطبعة الأولى. تونس: المكتبة العلمية، 1350 م.
143 ـ الصاوي، محمد.
بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك.
الطبعة الأخيرة. القاهرة: البابي الحلبي، 1372هـ/ 1952 م.
144 ـ المواق، محمد بن يوسف العبدري (ت: 897 هـ).
التاج والإكليل لمختصر خليل.
مطبوع على هامش مواهب الجليل.
145 ـ الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت: 914 هـ).
عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق.
الطبعة الأولى. تحقيق: حمزة أبو فارس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1410هـ/ 1990م.

تاسعاً: فقه شافعي:

146 ـ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس (ت: 1087 هـ).
نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.
بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، 1357 هـ/ 1938 م.
147 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن.
الأشباه والنظائر.

بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ.
148 ـ الشافعي، محمد بن إدريس.
الأم.
بلا رقم طبعة. القاهرة: كتاب الشعب، 1388 هـ/ 1968 م.
149 ـ الشبراملسي، نور الدين علي (ت: 1087 هـ).
حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج.
مطبوع مع نهاية المحتاج.
150 ـ الشربيني الخطيب، محمد بن أحمد.
الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.
بلا رقم طبعة. القاهرة: مطبعة صبيح، 1383 هـ/ 1963 م.
151 ـ الشربيني الخطيب، محمد بن أحمد (ت: 977 هـ).
مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج.
بلا رقم طبعة. القاهرة: البابي الحلبي، 1378 هـ/ 1958 م.
152 ـ الغزالي، محمد بن محمد.
الوجيز في فقه الإمام الشافعي.
الطبعة الأولى. القاهرة: شركة طبع الكتب العربية، 1317 هـ.
153 ـ الغمراوي، محمد الزهري.
السراج الوهاج شرح متن المنهاج.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1934 م.
154 ـ المزني، إسماعيل بن يحيى (ت: 264 هـ).
مختصر المزني.
مطبوع مع الأم للشافعي.
155 ـ المطيعي، محمد نجيب.
التكملة الثانية للمجموع شرح المهذب.
بلا رقم طبعة. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، بلا تاريخ.
156 ـ النووي، يحيى بن شرف (ت: 676 هـ).
المنهاج.
مطبوع مع مغني المحتاج.

عاشراً: فقه حنبلي:

157 ـ ابن تيمية، مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي القاسم (ت: 652 هـ).
المحرر.
بلا رقم طبعة. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ/ 1950 م.

158 ـ ابن ضويان، إبراهيم محمدِ بن سالم (ت: 1353 هـ).
منار السبيل في شرح الدليل.
الطبعة الرابعة. تحقيق: زهير الشاويش. دمشق: المكتب الإسلامي، 1399 هـ/ 1979 م.

159 ـ ابن قدامة، عبد الرحمن (ت: 682 هـ).
الشرح الكبير على متن المقنع.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1392 هـ/ 1972 م.

160 ـ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت: 630 هـ).
المغني.
بلا رقم طبعة. تحقيق: محمد خليل هراس. القاهرة: مطبعة الإمام، بلا تاريخ.

161 ـ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي.
أحكام أهل الذمة.
الطبعة الثالثة. تحقيق: صبحي الصالح. بيروت: دار العلم للملايين، 1983 م.

162 ـ ابن قيمة الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي.
إعلام الموقعين عن رب العالمين.
الطبعة الثانية. القاهرة: المكتبة التجارية، 1374 هـ/ 1955 م.

163 ـ ابن مفلح المقدسي، شمس الدين بن مفلح الحنبلي المقدسي (ت: 763 هـ).
النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية.
مطبوع مع المحرر.

164 ـ البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت: 1051 هـ).
كشاف القناع عن متن الإقناع.
بلا رقم طبعة. تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، بلا تاريخ.

165 ـ الدمشقي، عبد الرحمن بن عبيدان (ت: 630 هـ).
زوائد الكافي والمحرر على المقنع.

الطبعة الأولى. دمشق: المكتب الإسلامي، 1379 هـ.

حادي عشر: فقه ظاهري:

166 ـ ابن حزم، علي بن أحمد (ت: 456 هـ).
المحلى.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة المنيرية، 1352 هـ.

ثاني عشر: فقه الشيعة الزيدية:

167 ـ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت: 840 هـ).
البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار.
الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1368 هـ/ 1949 م.

ثالث عشر: فقه الشيعة الجعفرية:

168 ـ المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن (ت: 676 هـ).
شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام.
الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الحسين محمد علي. النجف: مطبعة الآداب، 1389 هـ/ 1969 م.

169 ـ المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن.
المختصر النافع في فقه الإمامية.
الطبعة الثانية. القاهرة: وزارة الأوقاف، 1377 هـ.

170 ـ مغنية، محمد جواد.
فقه الإمام جعفر الصادق.
الطبعة الأولى. بيروت: دار العلم للملايين، 1966 م.

171 ـ النجفي، محمد حسن.
جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام.
الطبعة السابعة. تحقيق: عباس القوجاني. بيروت: دار إحياء التراث، 1981 م.

رابع عشر: فقه مقارن:

172 ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد.
مراتب الإجماع.
مطبوع مع كتاب محاسن الإسلام. القاهرة: مكتبة القدس، 1357 هـ.

173 ـ الخطيب، حسن أحمد.
الفقه المقارن.
بلا رقم طبعة. القاهرة: نشر المؤلف، وطبع دار التأليف، 1376 هـ/ 1957 م.
174 ـ الدمشقي العثماني، محمد بن عبد الرحمن.
رحمة الأمة في اختلاف الأئمة.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة المنيرية، 1300 هـ.
175 ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
اختلاف الفقهاء.
الطبعة الأولى. بلا مكان: المستشرق يوسف شخت، 1933 م.

خامس عشر: دراسات فقهية معاصرة:

176 ـ أبو الفتوح، أبو المعاطي حافظ.
النظام العقابي الإسلامي: دراسة مقارنة.
بلا رقم طبعة. القاهرة: مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، 1676 م.
177 ـ أبو حسان، محمد.
أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية.
الطبعة الأولى. الزرقاء: مكتبة المنار، 1408 هـ/ 1987 م.
178 ـ أبو زهرة، محمد.
الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة).
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ.
179 ـ أبو زهرة، محمد.
الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (العقوبة).
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ.
180 ـ بهنسي، أحمد فتحي.
العقوبة في الفقه الإسلامي.
الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1381 هـ/ 1961 م.
181 ـ زيدان، عبد الكريم.
أحكام الذميين والمستأمنين.
الطبعة الأولى. القاهرة: كلية الحقوق بجامعة القاهرة، 1382 هـ 1962 م.
182 ـ سابق، السيد.

فقه السنة.
الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1397 هـ/ 1977 م.
183 ـ السعيد، السعيد مصطفى.
مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به الشريعة الإسلامية والقانون المصري الحديث.
الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1355 هـ/ 1936 م.
184 ـ السماك، أحمد حبيب.
ظاهرة العود إلى الجريمة.
الطبعة الأولى. الكويت: جامعة الكويت، 1985 م.
185 ـ شلتوت، محمود.
الإسلام عقيدة وشريعة.
الطبعة العاشرة. بيروت: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م.
186 ـ عامر، عبد العزيز.
شرح الأحكام العامة للجريمة.
الطبعة الأولى. بنغازي: جامعة بنغازي سابقاً قاريونس حالياً، 1974 م.
187 ـ عامر، عبد العزيز.
التعزير في الشريعة الإسلامية.
الطبعة الثالثة. القاهرة: البابي الحلبي، 1377 هـ/ 1957م.
188 ـ العوا، محمد سليم.
في أصول النظام الجنائي الإسلامي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار المعارف، 1979 م.
189 ـ عودة، عبد القادر.
التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الكاتب العربي، بلا تاريخ.
190 ـ القرنشاوي، عبد الجليل.
دراسات في الشريعة الإسلامية.
بلا رقم طبعة. بنغازي: جامعة قاريونس، بلا تاريخ.
191 ـ منصور، علي علي.
نظام التجريم والعقاب في الإسلام مقارناً بالقوانين الوضعية.

الطبعة الأولى. المدينة المنورة: مؤسسة الزهراء، 1396 هـ/ 1976 م.
سادس عشر: المعاجم المفهرسة لألفاظ الكتاب والسنة:
192 ـ الاتحاد الأممي للمجامع العلمية.
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.
طبعة ليدن الرابعة. ليدن: الدكتور ونسنك والدكتور منسنج، 1943 م.
193 ـ الحمصي، محمد حسن.
تفسير وبيان القرآن الكريم مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الرشيد، 1405 هـ/ 1984 م.
194 ـ عبد الباقي، محمد فؤاد.
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر، 1401 هـ/ 1981 م.
سابع عشر: التاريخ والتراجم والسير:
195 ـ ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت: 630 هـ).
أسد الغابة في معرفة الصحابة.
الطبعة الأولى. القاهرة: جمعية المعارف المصرية، 1286 هـ.
196 ـ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني.
الكامل في التاريخ.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة المنيرية، 1349 هـ.
197 ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597 هـ).
صفة الصفوة.
الطبعة الأولى. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1356 م.
198 ـ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي (ت: 852 هـ).
الإصابة في تمييز الصحابة.
الطبعة الأولى. القاهرة: البابي الحلبي، 1328 هـ.
199 ـ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي.
تقريب التهذيب.
الطبعة الأولى. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار المعرفة، 1975 م.
200 ـ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي.

تهذيب التهذيب.
طبعة مصورة عن طبعة حيدر أباد. بيروت: دار صادر، 1968 م.
201 ـ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت: 681 هـ).
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
بلا رقم طبعة. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، بلا تاريخ.
202 ـ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري (ت: 230 هـ).
الطبقات الكبرى.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار صادر، 1380 هـ/ 1960.
ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري.
الطبقات الكبرى.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار صادر، 1376 هـ/ 1957م.
203 ـ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف.
الاستيعاب في معرفة الأصحاب.
بلا رقم طبعة. تحقيق: علي البجاوي. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، بلا تاريخ.
204 ـ ابن فرحون، إبراهيم بن الحسن (ت: 799 هـ).
الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب.
الطبعة الأولى. القاهرة: عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351 هـ.
205 ـ ابن مخلوف، محمد بن محمد.
شجرة النور الزكية في طبقات المالكية.
الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة السلفية، 1349هـ.
206 ـ أبو زهرة، محمد.
في تاريخ المذاهب الفقهية.
بلا رقم طبعة. القاهرة: مطبعة المدني، بلا تاريخ.
207 ـ بروكلمان، كارل.
تاريخ الأدب العربي.
الطبعة الثانية. ترجمة: عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف، 1969 م.
208 ـ البغدادي، إسماعيل باشا.
هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين.
طبعة مصورة عن طبعة استامبول. بغداد: مكتبة المثنى، 1951 م

209 ـ الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت: 626 هـ).
معجم الأدباء.
طبعة مصورة عن الطبعة الثانية. بيروت: دار المستشرق، بلا تاريخ.
210 ـ الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد (ت: 1089 هـ).
شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة القدسي، 1350 هـ.
211 ـ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 748 هـ).
ميزان الاعتدال في نقد الرجال.
الطبعة الأولى. تحقيق: علي البجاوي. القاهرة: البابي الحلبي، 1382 هـ/ 1963 م.
212 ـ الزركلي، خير الدين.
الأعلام.
الطبعة الثانية. بيروت: المؤلف، 1374 هـ/ 1954 م.
الزركلي، خير الدين.
الأعلام.
الطبعة الخامسة. بيروت: دار العلم للملايين، مايو 1980 م.
213 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911 هـ).
إسعاف المبطأ برجال الموطأ.
مطبوع مع تنوير الحوالك. بلا مكان: دار الفكر، 1389 هـ/ 1969 م.
214 ـ شلبي، أبو زيد.
الرائد الحثيث في رجال الحديث.
بلا رقم طبعة. البيضاء: جامعة محمد بن علي السنوسي الملغاة، 1386 هـ/ 1966 م.
215 ـ الغزالي، محمد.
فقه السيرة.
الطبعة الثالثة. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960 م.
216 ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت: 346 هـ).
مروج الذهب ومعادن الجوهر.
الطبعة الثالثة. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السعادة،

1377 هـ/ 1958 م.
217 ـ هاشم، الحسيني عبد المجيد.
الإمام البخاري محدثاً وفقيهاً.
بلا رقم طبعة. القاهرة: الدار القومية للطباعة، بلا تاريخ.
218 ـ هيكل، محمد حسين.
الفاروق عمر.
الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة مصر، 1945 م.
219 ـ وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت: 306 هـ).
أخبار القضاة.
الطبعة الأولى. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1366 هـ/ 1947م.

ثامن عشر: الدراسات النفسية والتربوية والاجتماعية:

220 ـ الأراشكي، عبد الهادي.
خلاصة البيان في حقيقة الإسلام وإنسانية الإنسان.
بلا رقم طبعة. ديار بكر: المكتبة الإسلامية، 1392 هـ/ 1972 م.
221 ـ بكر، عبد الجواد سيد.
فلسفة التربية الإسلامية في الحديث الشريف.
الطبعة الأولى. القاهرة: دار الفكر العربي، 1983 م.
222 ـ دور كايم، إميل.
قواعد المنهج في علم الاجتماع.
مجموعة الألف كتاب. ترجمة: محمود قاسم، ومراجعة السيد محمد بدوي.
الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1974م.
223 ـ زهران، حامد عبد السلام.
التوجيه والإرشاد النفسي.
الطبعة الثانية. القاهرة: عالم الكتب، بلا تاريخ.
224 ـ السمالوطي، نبيل محمد.
الإسلام وقضايا علم النفس الحديث.
الطبعة الأولى. جدة: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م.
225 ـ شفيق، أحمد.
الرق في الإسلام.

الطبعة الأولى. ترجمة: أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأهلية، 1309هـ/ 1979 م.

226 ـ الشيباني، عمر التومي.
فلسفة التربية الإسلامية.
الطبعة الرابعة. طرابلس: المنشأة الشعبية العامة للنشر والتوزيع، 1983 م.

227 ـ طافش، وليد.
الإنسان بين القلق والاطمئنان.
بلا رقم طبعة. دمشق: جمعية التمدن الإسلامي، 1398 هـ/ 1978 م.

228 ـ طبارة، عفيف عبد الفتاح.
روح الدين الإسلامي.
الطبعة الخامسة والعشرون. بيروت: دار العلم للملايين، 1985م.

229 ـ عامر، أحمد محمد.
أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام.
الطبعة الأولى. جدة: دار الشروق، 1406هـ/ 1986 م.

230 ـ فرويد، سيجموند.
الطوطم والتابو.
الطبعة الأولى. ترجمة: أبو علي ياسين. اللاذقية: دار الحوار، 1983 م.

231 ـ قطب، محمد.
التطور والثبات في حياة البشر.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الشروق، 1394 هـ/ 1974 م.

232 ـ قطب، محمد.
منهج التربية الإسلامية.
الطبعة التاسعة. بيروت: دار الشروق، 1406 هـ/ 1986 م.

233 ـ النحلاوي، عبد الرحمن.
أصول التربية الإسلامية وأساليبها.
الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر، 1399 هـ/ 1979 م.

234 ـ وافي، علي عبد الواحد.
حقوق الإنسان في الإسلام.
الطبعة الخامسة. القاهرة: دار نهضة مصر، 1398هـ/ 1979م.

تاسع عشر: دراسات في الاشتراكية ومدارسها:

235 ـ ريازانوف، د.
محاضرات في تاريخ الماركسية.
الطبعة الأولى. ترجمة: جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، أبريل 1979 م.
236 ـ الفارسي، جلال الدين.
دروس في الماركسية.
الطبعة الأولى. ترجمة: محمد صالح الحسيني. بيروت: دار الوعي الإسلامي، 1398 هـ/ 1978 م.
237 ـ ماركس، كارل ماركس وتلميذه أنجلز.
البيان الشيوعي.
بلا رقم طبعة. بلا اسم مترجم. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، بلا تاريخ.
238 ـ هنري رياض وآخرون (ترجموه عن الإنجليزية).
أصول التشريع الجنائي في الاتحاد السوفييتي والجمهوريات الاتحادية.
بلا رقم طبعة. الخرطوم: بلا ناشر، 1968 م.

عشرون: دراسات في الفلسفة والفكر والقانون والسياسة:

239 ـ أباظة، إبراهيم دسوقي، وعبد العزيز الغنام.
تاريخ الفكر السياسي.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار النجاح، 1973 م.
240 ـ البدري، عبد العزيز.
حكم الإسلام في الاشتراكية.
الطبعة الثانية. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1384 هـ/ 1965 م.
241 ـ بدوي، محمد طه.
النظام السياسي الإسلامي: رداً على المستشرق الإنجليزي «أرنولد».
صدر بمناسبة الاحتفال بالقرن 15. الرياض:
مكتب التربية لدول الخليج (صدر بعنوان: مناهج المستشرقين..) 1405 هـ/ 1985 م.
242 ـ بهنام، رمسيس.
النظرية العامة للقانون الجنائي.
بلا رقم طبعة. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1968 م.
243 ـ بهنسي، أحمد فتحي.

موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي.
بلا رقم طبعة. بيروت: دار الشروق، بلا تاريخ.
244 ـ الحسن، حسن.
القانون الدستوري والدستور في لبنان.
الطبعة الثانية. بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ.
245 ـ حسني، محمود نجيب.
شرح قانون العقوبات: القسم العام.
الطبعة الرابعة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1977 م.
246 ـ حسني، محمود نجيب.
علم العقاب.
الطبعة الثانية. القاهرة: دار النهضة العربية، 1973 م.
247 ـ حسين، محمد محمد.
الإسلام والحضارة الغربية.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الإرشاد، 1388 هـ/ 1969 م.
248 ـ خضر، عبد الفتاح.
النظام الجنائي: أسسه العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي.
بلا رقم طبعة. الرياض: معهد الإدارة العامة، 1402 هـ/ 1982 م.
249 ـ الداودي، غالب.
شرح قانون العقوبات العراقي: القسم العام.
الطبعة الأولى. البصرة: دار الطباعة الحديثة، 1969 م.
250 ـ دو تو كفيل، اليكسيس.
الديمقراطية في أميريكا.
بلا رقم طبعة. ترجمة أمين مرسي قنديل. القاهرة:
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1962 م.
251 ـ الزحيلي، وهبة.
نظام الإسلام.
الطبعة الأولى. بنغازي: كلية الحقوق سابقاً، القانون حالياً، 1394 هـ/ 1974 م.
252 ـ السعيد، السعيد مصطفى.
الأحكام العامة في قانون العقوبات.

الطبعة الرابعة. القاهرة: دار المعارف، 1962 م.
253 ـ شلبي، أحمد.
السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي.
الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1979 م.
254 ـ علي، عبد الجليل محمد.
مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة.
الطبعة الأولى. القاهرة: عالم الكتب، 1984 م.
255 ـ العوا، محمد سليم.
النظام القانوني في الدراسات الاستشراقية المعاصرة: دراسة لمنهج كولسون.
منشور ضمن كتاب مناهج المستشرقين. الرياض: مكتب التربية لدول الخليج، 1405 هـ/ 1985 م.
256 ـ الغازي، إبراهيم عبد الكريم.
الدولة والنظم السياسية.
الطبعة الأولى. أبو ظبي: دار المتنبي، 1409 هـ/ 1989 م.
257 ـ الغزالي، محمد.
الإسلام والاستبداد السياسي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.
258 ـ قطب، سيد.
السلام العالمي والإسلام.
الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة وهبة، بلا تاريخ.
259 ـ قطب، سيد.
مقومات التصور الإسلامي.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الشروق، 1986 م.
260 ـ قطب، محمد.
شبهات حول الإسلام.
الطبعة السادسة. القاهرة: مكتبة وهبة، 1964 م.
261 ـ قطب، محمد.
مذاهب فكرية معاصرة.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الشروق، 1403 هـ/ 1983 م.

262 ـ كار، وليم غاي.
أحجار على رقعة الشطرنج.
الطبعة الأولى. ترجمة: سعيد جزائرلي. بيروت: دار الإرشاد، 1970 م.
263 ـ ماركيزيه، جان.
الجريمة.
الطبعة الأولى. ترجمة: عيسى عصفور. بيروت: منشورات عويدات، 1983 م.
264 ـ مصطفى، محمود محمود.
شرح قانون العقوبات: القسم العام.
الطبعة السادسة. القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1964 م.
265 ـ المودودي، أبو الأعلى.
الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة.
الطبعة الأولى. تعريب: خليل الحامدي. الكويت: دار القلم، 1391 هـ/ 1971 م.
266 ـ النبراوي، محمد سامي.
شرح الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي.
الطبعة الثانية. بنغازي: جامعة قاريونس، 1987 م.

واحد وعشرون: مراجع أخرى:

267 ـ أبو حبيب، سعدي.
القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً.
الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر، 1402 هـ/ 1982م.
268 ـ أبو زهرة، محمد.
المجتمع الإنساني في ظل الإسلام.
الطبعة الثانية. طرابلس: مكتبة الفكر، 1390 هـ/ 1970 م.
269 ـ أبو سليمان، عبد الوهاب.
كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية.
الطبعة الثالثة. جدة: دار الشروق، 1406 هـ/ 1986 م.
270 ـ إبراهيم، عبد الحميد.
دليل الرسائل الجامعية من البداية إلى النهاية.
الطبعة الأولى. القاهرة: دار المعارف، 1992 م.
271 ـ أحمد، محمد إبراهيم.

المذهب عند الحنفية (نشر مع كتاب الضرورة والحاجة).
بلا رقم طبعة. مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، بلا تاريخ.
272 ـ بفردج، واب.
فن البحث العلمي.
الطبعة الرابعة. ترجمة: زكريا فهمي، ومراجعة: أحمد مصطفى أحمد.
بيروت: دار اقرأ، 1403 هـ/ 1983 م.
273 ـ البنا، عائدة عبد العظيم.
الإسلام والتربية الصحية.
الطبعة الأولى. الرياض: مكتب التربية لدول الخليج، 1404 هـ/ 1984 م.
274 ـ جرجيس، جاسم محمد، وعبد الجبار عبد الرحمن.
المراجع والخدمات المرجعية.
بلا رقم طبعة. بغداد: مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي، 1985 م.
275 ـ خليفة، محمد عبد الرحمن.
التشريع في العالم الإسلامي اليوم حائر بين الفقه والقانون.
الملتقى السابع للفكر الإسلامي. تيزي وزو: وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية بالجزائر، يوليه 1973 م.
276 ـ داروين، تشارلز روبرت.
أصل الأنواع.
بلا رقم طبعة. ترجمة: إسماعيل مظهر. القاهرة: دار العصور، 1928 م.
277 ـ دروزة، محمد عزة.
الدستور القرآني والسنة النبوية في شئون الحياة.
الطبعة الثانية. القاهرة: البابي الحلبي، 1386 هـ 1966 م.
278 ـ الدهلوي، ولي الله (ت: 1176 هـ).
الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف.
الطبعة الثانية. مراجعة وتعليق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت:
دار النفائس، 1398هـ/ 1978 م.
279 ـ الرافعي، مصطفى.
الإسلام نظام إنساني.
طبعة مصورة عن الأصل. بيروت: دار مكتبة الحياة، الأصل سنة 1958 م.

280 ـ زلزل، بشارة.
تنوير الأذهان في علم حياة الحيوان والإنسان.
طبعة مجلة الجامعة بالإسكندرية. الأستانة: نظارة المعارف، رجب 1297 هـ.
281 ـ السراج، عبود.
علم الإجرام وعلم العقاب.
الإصدارة الثالثة. الكويت: جامعة الكويت، 1406 هـ/ 1985 م.
282 ـ الشاوي، توفيق.
مداخلة ضمن محاضرات الملتقى السابع للفكر الإسلامي بتيزي وزو.
بلا رقم طبعة. تيزي وزو: وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية، يوليه 1973 م.
283 ـ صليبا، جميل.
المعجم الفلسفي.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971 م.
284 ـ الطلاب الوطنيين في لبنان (إعداد).
بروتوكولات حكماء صهيون.
طبعة دار البيان. بيروت: دار القاموس الحديث، بلا تاريخ.
285 ـ كون، توماس.
فلسفة العلوم: تركيب الثورات العلمية.
ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي. الطبعة الثانية. بيروت: دار النهضة العربية، 1408 هـ/ 1988 م.
286 ـ اللجنة الشعبية للعدل والأمن العام.
التقرير السنوي عن الجريمة في الجماهيرية العظمى لسنة 1992 م.
طرابلس: اللجنة الشعبية للعدل والأمن العام، 1992 م.
287 ـ مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
المعجم الفلسفي.
بلا رقم طبعة. القاهرة: نشره المجمع وطبعته الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1399 هـ/ 1979 م.
288 ـ مكتبة الفكر.
موسوعة التشريعات الليبية الحديثة الصادرة بعد قيام ثورة الفاتح.
الطبعة الأولى. طرابلس: دار مكتبة الفكر، 1392 هـ/ 1972 م.

289 ـ النجدي، عبد العزيز بن راشد.
تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن مع الصحيحين.
الطبعة الثالثة. القاهرة: مطبعة العاصمة، 1388هـ/ 1968 م.
290 ـ نخبة من العلماء.
الموسوعة الطبية الحديثة.
مجموعة الألف كتاب. ترجمة: مجموعة من الأساتذة.
القاهرة: مؤسسة سجل العرب، بلا تاريخ.
291 ـ الندوى، أبو الحسن.
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟
الطبعة السادسة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1385 هـ/ 1965 م.
292 ـ ياسين، محمد نعيم.
الجهاد: ميادينه وأساليبه،
الطبعة الثانية. عمان: مكتبة الأقصى، 1401هـ/ 1981 م.

ب ـ الكتب الأجنبية

293- **Auge, paul et les Autres.**
La Rouss Duxxesiecle. Paris: Librarie La Rousse. 1928.

294- **Axelos, Kostas.**
Marx, Freud and the undertakings of thought in the future.
ندوة جامعة السوربون ـ كلية الأداب 68/69ـ69/1970 م.

295- **Colllns Encycolpediia.** 1950.

296- **Colllns English Dictionary.** ed. 1979.

297- **Encyclopaedia Universlis.** Premiere publication. Paris. 1971.

298- **Encyclopedie Dalloz. Ropertoire De Drolt Crlminel. Paris Jurisprudence Generale Dalloz. 1953.**

299- **Freud, Sigmund.**
A Brief of Psychoanalysis. ed. 1950.

300- **Hurray & Others**
Oxford English Dictionary. Oxford: University Press. 1933.

301- **Jones, Daniel.**
An English Pronouncing Dictionary. 9th ed. 1948.

302- **Popper, Karl.**
Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Oxford University Press. 1983 revised edition.

303- **Popper, Karl.**
The logic of Scientific Discovery. London. 1959.

304- **Robert, Paul.**
Le Robert Dectionnaire De La Langue Francaise. 5e ed. Paris: Société De Nouveau Littre. 1970.

305- **Simons, Geoff.**
Is man a robot?. Chichester: John Wiley & Sons. 1986.

306- **Tony, Jon.**
Concepts & Terms in in Modern Philosophy. 2nd ed. 1959.

ج ـ الدوريات

307 ـ **أشرف، محمد.**
«نظرة الإسلام إلى العدل والعقوبات الجنائية. البعث الإسلامي،
المجلد الثالث عشر، العدد السادس (مارس: 1969 م). لكهنوء: الهند.

308 ـ **الأزرق، أحمد علي.**
«المسكرات والمخدرات وموقف الشريعة الإسلامية منها». مجلة الجامعة
الإسلامية بالمدينة المنورة، الملجد 14، العدد 54 (جمادى الآخرة: 1402 هـ).

309 ـ **الألفي، أحمد عبد العزيز.**
«الخطورة الإجرامية والتدابير الوقائية». المجلة الجنائية القومية،
المجلد 13، العدد الثالث (نوفمبر: 1970 م). القاهرة: المركز القومي للبحوث
الاجتماعية والجنائية.

310 ـ **الألفي، أحمد عبد العزيز.**
«دراسة نقدية للنظم المعاصرة في الوقاية والجزاء ومعاملة المجرمين في ضوء
التكافل الاجتماعي في الإسلام». المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد المزدوج
19ـ20 (1985 م).

311 ـ **الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد (ت: 926 هـ).**
«حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين». رسالة منشورة في «مجلة دار
الحديث الحسنية» في المغرب، العدد الثالث (1402 هـ/ 1982 م).

312 ـ **البوطي، محمد سعيد رمضان.**
«دعوى التعارض بين تشريعات الحدود ومفاهيم العصر». دراسات قانونية،
المجلد الثامن، العدد السابع (1978 م). بنغازي: كلية القانون بجامعة قاريونس.

313 ـ **جالو، روبرت س.**
«فيروس الأيدز». مجلة العلوم الأميريكية، المجلد السادس، العدد الأول
(يناير 1989 م). الكويت: مركز الكويت للتقدم العلمي.

314 ـ الجريدة الرسمية.
عدد خاص صدر في 1954/2/20 م، والعدد الصادر بالقانون رقم (1) بتعديل الدستور الليبي سنة: 1963 م.
315 ـ حافظ، إسماعيل صبحي.
«نظرات الطب الحديث في المسكرات والمخدرات». مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد (14) العدد 54 (جمادى الآخرة: 1402 هـ).
316 ـ الحمد، عبد القادر شيبة.
«الإسلام والحركات الهدامة المعاصرة». مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد السابع، العدد الثالث (محرم 1392 هـ/ يناير 1975 م).
317 ـ حمدان، محمد زياد.
(البحث العلمي: نحو منهجية منظمة لتنفيذه وإعداد تقريره». المجلة العربية للبحوث التربوية، المجلد الثامن، العدد 29 (يوليه 1988 م).
318 ـ حنفي، محمد الحسيني.
«أساس حق العقاب في الفكر الإسلامي والفقه الغربي». مجلة العلوم القانونية والاقتصادية بحقوق جامعة عين شمس، المجلد 13، العدد 2 (يوليه 1971 م).
319 ـ الخولي، جمعة علي.
«المثالية والواقعية في الإسلام». مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع (1399 هـ).
320 ـ الرحماني، نور الحق.
«العقوبات الإسلامية بين دعاية وحقيقة». مجلة البعث الإسلامي، المجلد 30، العدد الخامس (محرم 1405 هـ/ 1985 م). لكهنوء: الهند.
321 ـ الزحيلي، محمد مصطفى.
«مقاصد الشريعة». مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، المجلد السادس، العدد الثاني (1402 هـ/ 1403 هـ).
322 ـ الزغلاني، عبد العزيز.
«شريعتنا والقوانين الوضعية». جوهر الإسلام، المجلد الخامس، العدد الرابع (يناير 1975 م) تونس.
323 ـ سلامة، محمد.
«جنايات الحدود في فقه ابن عمر رضي الله عنه». مجلة دار الحديث الحسنية

بالرباط، العدد السابع (1409 هـ/ 1989 م).
324 ـ ضيف، محمد.
«أشكال الجريمة في المجتمع الإسرائيلي». مجلة رسالة المشرق، المجلد الثاني، العدد الثاني (يناير 1993م). القاهرة: مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة.
325 ـ علي، عبد العزيز.
«الأمن ومقوماته». مجلة الأمن العام، المجلد الأول، العدد الأول (أبريل 1958 م). القاهرة: وزارة الداخلية.
326 ـ علي، محمد إبراهيم أحمد.
«المذهب عند الشافعية». مجلة جامعة الملك عبد العزيز، العدد الثاني (مايو 1978 م).
327 ـ العوا، محمد سليم.
«أسس التشريع الجنائي الإسلامي مع الإشارة بصفة خاصة إلى مبدأ الشرعية». المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد العاشر (1979 م).
328 ـ العوا، محمد سليم.
«مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن». مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الرابع (أكتوبر ـ ديسمبر 1977 م) القاهرة.
329 ـ فياض، شاكر ذيب.
«بيان أخطاء المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي». مجلة جامعة الملك سعود: العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الثاني (1990 م).
330 ـ كوتا، سرجيو.
«الشرعية: شيء وهمي». ترجمة: أمين محمود الشريف. مجلة ديوجين، العدد 78 (1988 م). القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو.
331 ـ لورنس، ج.
«الجهاز المناعي والأيدز». مجلة العلوم الأميركية، المجلد السادس، العدد الأول (يناير 1989 م). الكويت: مركز الكويت للتقدم العلمي.
332 ـ متولي، عبد الحميد.
«مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء غير المدونة في الدستور». مجلة الحقوق

بجامعة الاسكندرية، المجلد الثامن، العدد المزدوج 2ـ3 (58/1959 م).
333 ـ مجلة الأمن العام.
«الجريمة في الولايات المتحدة». المجلد الخامس، العدد 20 (يناير 1963 م).
القاهرة: وزارة الداخلية.
334 ـ مجلة الأمن والحياة.
المجلد 11، العدد 117 (فبراير/ مارس 1992 م)، والعدد 120 (أبريل/ مايو 1992 م)، والعدد 129 (يناير/ فبراير 1993 م). الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية.
335 ـ منصور، علي علي.
«أسس التشريع الجنائي الإسلامي» المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد العاشر (أكتوبر 1979 م).
336 ـ مولنر، توماس.
«حول الشرعية». ترجمة: أمين محمود الشريف. مجلة ديوجين، العدد 78 (1988).
القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو.
337 ـ هلال، سمير رياض.
«نحو إطار منهجي لقراءة وتقويم البحوث العلمية بالتطبيق على البحوث المحاسبية». مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية بدولة الإمارات العربية، العدد السابع (مايو 1991 م).

فهرس المحتويات

ثانياً: دليل الرواية الثانية: قبول توبة العائد 593

رقم الايداع 3128 / 97

دار الكتب الوطنية - بنغازي